9 іюня 1915 года. Печатать дозволяется. Ректоръ Императорской Петроградской Духовной Академіи, Епископъ *Анастасій*.

Національизмъ, война и христіанство.

I.

Универсализмъ и національизмъ.

Въ послѣднее время, подъ вліяніемъ переживаемыхъ нами чрезвычайныхъ событій, весьма усилилось національистическое движеніе въ нашемъ обществѣ. Національизмъ, какъ политическое и культурное направленіе, у насъ существовалъ и ранѣе, а послѣ 1905 года даже значительно окрѣпъ. Но до столь неожиданно разразившейся войны онъ, что называется, былъ мало популяренъ. Руководящіе круги общества—тѣ, которые дѣлаютъ такъ назыв. общественное мнѣніе, національизма чурались, считали его синонимомъ ретроградства, «черносотенства». Война съ нѣмецкими имперіями существеннымъ образомъ измѣнила положеніе національистическаго движенія, реабилитировала его во мнѣніи общества. Обнаружившіяся столь явственно отрицательныя стороны нѣмецкаго характера и нѣмецкой культуры вызвали естественный протестъ противъ всѣхъ элементовъ послѣдней, вошедшихъ въ нашу жизнь. А такъ какъ подъ нѣмецкими формами къ намъ проникало западное вліяніе вообще, то этотъ протестъ противъ нѣметчины въ существѣ дѣла сводится къ протесту противъ специфической западной культуры, къ возстанію народнаго духа противъ всего чуждаго и заимствованнаго. Поэтому дѣло не ограничивается однимъ отрицательнымъ движеніемъ; рядомъ съ нимъ или, лучше сказать, въ его основѣ выступаетъ положительное стремленіе къ жизни на основѣ самобытныхъ и оригинальныхъ русскихъ началъ. Недостатки нѣмецкаго характера подчеркнули достоинства русскаго характера. Рав-

нымъ образомъ, отрицательныя стороны нѣмецкой культуры, внѣшней и казовой, подчеркнули достоинства русской исконной культуры, носящей по преимуществу — внутренній, духовный характеръ. Поэтому естественно явилось движеніе націоналистическаго свойства, настаивающее на цѣнности русскаго, самобытнаго. Это движеніе проявилось съ необычайной, стихійною силой и смело, точно самую ничтожную преграду, всѣ враждебныя ему теоретическія убѣжденія. Въ настоящее время мы имѣемъ дѣло съ замѣчательнымъ фактомъ «славянофильства» почти всего нашего общества. Общее настроеніе настолько сказывается, что «славянофильскія» тенденціи находятъ себѣ выраженіе въ самыхъ ортодоксальныхъ, самыхъ доктринерскихъ органахъ западничества.

Но какъ ни усилилось въ настоящее время націоналистическое направленіе, какъ ни овладѣло оно настроеніемъ нашего общества, это не значитъ, что, съ своей принципіальной стороны, оно стало выше всякихъ сомнѣній. Конечно, торжество націоналистическаго направленія въ настоящій серьезный моментъ является крупнымъ подтверждающимъ обстоятельствомъ въ пользу націоналистической идеологіи, въ родѣ славянофильской. Но факты вообще никогда не могутъ обосновать принциповъ, и изъ фактическаго торжества національма нельзя сдѣлать какихъ-либо теоретическихъ выводовъ въ его пользу. Наоборотъ, оставаясь на почвѣ теоріи, противъ націонализма можно привести не мало очень вѣскихъ соображеній. Повидимому, это многихъ столь радующее направленіе съ принципіальной стороны должно быть безусловно осуждено, какъ отрицательное и вредное явленіе нашей жизни.

Неблагопріятныя для націонализма выводы получаются, повидимому, тотчасъ же, какъ только мы попытаемся разобраться въ сущности этого понятія. Что такое націонализмъ? Націонализмъ—это, прежде всего, выраженіе въ исторической жизни народа того естественнаго фактора, который мы называемъ національностію. Какъ естественный факторъ, національность въ народной жизни неизбѣжно такъ или иначе проявляется. Національность, т. е. совокупность извѣстныхъ антропологическихъ чертъ, характеризующихъ тотъ или другой національный типъ, есть бремя, которое ни одинъ народъ съ себя стряхнуть не можетъ. Поэтому жизнь, дѣятельность, творчество каждаго народа непремѣнно національны и націоналистичны. Пусть самъ народъ это смутно сознаетъ,—все равно,

вопреки его сознанія, національный характеръ находитъ выраженіе въ народной жизни. Національность настолько неустранимый факторъ народной жизни, что даже въ тѣхъ случаяхъ, когда національность принципіально исключается и не признается законнымъ и желательнымъ факторомъ жизни, она продолжаетъ, вопреки исповѣдываемымъ принципамъ, оказывать могущественное вліяніе на мысль и поведеніе принадлежащихъ къ ней, но отрицающихъ ее лицъ. Напримѣръ, соціалисты принципіально отвергаютъ національность, какъ положительный факторъ народной жизни. Однако, вопреки этому принципіальному отрицанію, національность сказывается въ теоріи и практикѣ соціализма, и мы въ результатѣ имѣемъ то, что въ сущности представляетъ собою contradictio in adjecto, — различныя формы *національнаго соціализма*: соціализмъ нѣмецкій, соціализмъ французскій, соціализмъ англійскій и т. д. — Такимъ образомъ, національзмъ представляетъ собою, прежде всего, естественное, стихійное направленіе жизни народа въ соотвѣтствіи съ особенностями его національнаго склада и характера.

Но не этотъ естественный и неизбѣжный оттѣнокъ въ народной жизни имѣютъ въ виду, когда говорятъ о національзмѣ. Подъ національзмомъ обыкновенно разумѣютъ не *стихійно-естественное*, *а сознательное* проявленіе въ жизни и дѣятельности народа его національныхъ особенностей. Точнѣе говоря: національзмъ, въ обычномъ пониманіи, получается тогда. когда къ національзму естественному и стихійному присоединяется еще сознаніе и высокая оцѣнка тѣхъ національныхъ особенностей, которыя находятъ себѣ выраженіе въ народной жизни. Очевидно, что такая оцѣнка можетъ появиться лишь подъ условіемъ *сравненія*, слѣдовательно, предполагаетъ знакомство съ другими націями и тѣ или другія отношенія къ нимъ. Но такъ какъ ни одинъ народъ не жилъ и не живетъ абсолютно изолированной жизнію, а непремѣнно входитъ въ болѣе или менѣе близкія отношенія къ другимъ народамъ, то посему условія для развитія національзма, въ обычномъ смыслѣ слова, всегда имѣются. Когда народъ приходитъ во враждебное столкновеніе съ другими народами, въ особенности когда онъ испытываетъ угнетеніе отъ другого народа, то національзмъ пріобрѣтаетъ активный, боевой характеръ. Онъ уже не ограничивается спокойнымъ сознаніемъ національнаго превосходства, но стремится это превосходство отстоять или завоевать.

Наконецъ, возможна третья форма націонализма—національный мессіанизмъ. Въ сущности, національный мессіанизмъ представляетъ собою естественное продолженіе и развитіе второй формы націонализма. Какъ мы только что видѣли, эта форма націонализма предполагаетъ высшую сравнительную оцѣнку даннымъ народомъ своихъ національныхъ особенностей. Третья форма націонализма получается, когда для сравненія привлекаются *всѣ* народы, когда утверждается абсолютное превосходство извѣстной націи предъ всѣми другими, когда народу усвояется главенствующая роль въ жизни всего человѣчества. Эта высшая форма націонализма явилась впервые, кажется, у евреевъ, которые долгое время оставались единственными представителями этой идеи. И только въ послѣднее время появляются теоріи, усвояющія мессіанское значеніе и другимъ народамъ: таковы, теорія Гегеля въ Германіи и теорія словянофиловъ у насъ.

Изъ разсмотрѣнія понятія націонализма ясно слѣдуетъ, что, въ какой бы формѣ мы его ни брали, наиболѣе элементарной или наиболѣе законченной,—онъ все равно есть выраженіе ограниченнаго и по существу природнаго, естественнаго начала—національности. Націонализмъ въ своей законченной формѣ только возводитъ въ идеалъ эту національную узость, абсолютируетъ ее. Отсюда, повидимому, съ неизбѣжностью открывается несостоятельность такого націонализма, поскольку онъ основывается на такой въ высшей степени незаконной операціи, какъ превращеніе въ идеалъ природнаго, естественнаго, фактическаго. Повидимому, не возводить въ идеалъ мы должны національность, а напротивъ, преодолѣвать ее. Прогрессъ человѣческой жизни, развитіе культуры состоитъ именно въ отрѣшеніи отъ природной базы жизни, въ устраненіи природныхъ границъ. Въ пользу того же, повидимому, говоритъ и научный взглядъ на вещи. Какъ ни важны, какъ ни значительны національныя различія, однако они должны быть признаны маловажными въ сравненіи съ тѣмъ, что̀ обще всѣмъ людямъ, къ какимъ бы національностямъ они ни принадлежали. Національныя особенности представляютъ собою именно несущественное въ человѣкѣ, тогда какъ существенная сторона его природы состоитъ въ одинаково общей всѣмъ національностямъ *человѣчности*. Кромѣ того, націонализмъ, повидимому, несостоятеленъ и съ чисто логической, формальной стороны. На первенствующее значеніе могутъ претендовать одновременно

нѣсколько народовъ, и въ сущности каждый народъ имѣетъ формальное право на это претендовать. Но такія претензіи исключаютъ другъ друга, чтò, повидимому, ясно говоритъ за то, что во всѣхъ нихъ одинаково нѣтъ правды, нѣтъ истины. Такимъ образомъ, націонализмъ какъ будто совершенно не согласуется съ наукой и логикой; у человѣка, желающаго жить въ мирѣ съ той и другой, повидимому, нѣтъ иного выхода, какъ стать врагомъ всякаго націонализма. Съ наукой и логикой будетъ согласно лишь такое направленіе народной жизни, которое является отрѣшеннымъ отъ національныхъ тенденцій, т. е. направленіе космополитическое.

Такимъ образомъ, научное отношеніе къ національности ведетъ, повидимому, къ ея преодолѣнію,—къ универсализму. Къ тому же какъ будто приводитъ и религіозное сознаніе вообще и христіанское въ частности. Христіанская религія въ своемъ принципѣ универсáльна: она обращена не къ опредѣленнной національности, а къ человѣку вообще. Извѣстно, что такой универсальный характеръ христіанство утвердило за собой не безъ борьбы. Даже нѣкоторые изъ апостоловъ покровительствовали старому іудейскому партикуляризму или, по крайней мѣрѣ, не разрывали съ нимъ рѣшительно. И нужна была вся энергія и нравственная мощь «апостола языковъ», чтобы была одержана побѣда надъ остатками іудейскаго націонализма, чтобы въ христіанствѣ возобладалъ универсальный духъ и въ душахъ вѣрующихъ прочно утвердился принципъ: въ церкви Христовой нѣсть эллинъ, ни іудей. Повидимому, всякій, дорожащій идеей христіанства, какъ истинной религіи, долженъ защищать принципъ универсализма отъ какихъ-либо искаженій и ограниченій и энергично бороться противъ всякихъ попытокъ возвращенія къ іудейскому и языческому партикуляризму. Націонализмъ въ дѣлѣ религіи долженъ, повидимому, разсматриваться, какъ ниспаденіе съ духовныхъ высотъ христіанства на естественно-языческій уровень жизни.

Неудивительно, поэтому, что противъ столь усилившагося въ настоящее время националистическаго настроенія уже раздается протестъ; при чемъ этотъ протестъ исходитъ какъ разъ со стороны наиболѣе культурныхъ, наиболѣе тонко развитыхъ людей.

Но если въ пользу универсализма можно привести рядъ, видимо, совершенно неопровержимыхъ аргументовъ, то, съ

другой стороны, и національзмъ имѣетъ свою *правду*. Эта правда уже непосредственно чувствуется. Уже непосредственно въ душѣ всякаго сколько-нибудь чуткаго человѣка встаетъ протестъ противъ универсалистическаго космополитизма. И пренебрежительное отношеніе къ своей націи,—то, что мы называемъ отсутствіемъ патріотизма, осуждается моральнымъ сознаніемъ, какъ измѣна чему-то высокому и цѣнному. Этотъ голосъ непосредственнаго сознанія оправдывается и раціонально. Націонализмъ имѣетъ безспорное право на существованіе именно потому, что основывается на естественномъ факторѣ національности. Конечно, онъ знаменуетъ собою извѣстную ограниченность человѣческаго существованія, его предѣлъ. Но это—такая граница, чрезъ которую все равно перешагнуть нельзя. А если такъ, то необходимо съ нею примириться разъ навсегда. Возставать противъ этой границы, стремиться преодолѣть ее—безполезное дѣло. Это значило бы обманывать себя и попадать въ неловкое, смѣшное положеніе. Было время, когда наше высшее общество прилагало всѣ старанія къ тому, чтобы походить на французовъ. Но изъ этого ничего не выходило, или выходили лишь уродливые и каррикатурные результаты. Въ послѣднее время въ нашей интеллигенціи возобладало космополитическое настроеніе. Но все равно природный факторъ національности побѣдить не удалось. Русская интеллигенція, въ самомъ космополитизмѣ своемъ, осталась въ существѣ дѣла русской со всѣми своими національными особенностями, и эти національныя особенности не замедлили сказаться въ характерѣ самаго русскаго «космополитизма». Да и самъ этотъ космополитизмъ, на повѣрку, оказался довольно поверхностнымъ и неглубокимъ. Настоящее положеніе дѣла это въ достаточной степени показываетъ. Серьезность момента и въ нашей интеллигенціи вызвала національныя чувства. Вчерашній космополитъ дѣлается горячимъ патріотомъ, готовъ жертвовать жизнью за интересы своей націи, за сохраненіе народомъ своихъ національныхъ особенностей, своего національнаго лица.

Такимъ образомъ, національность, какъ въ самомъ началѣ уже было указано, есть нѣчто неистребимое и непреодолимое, и было бы наивно думать, что культурный прогрессъ въ концѣ-концовъ смететъ національныя различія. Культура вообще не уничтожаетъ совершенно и вполнѣ ничего природнаго, какъ и не создаетъ ничего абсолютно заново: культура

лишь преобразуетъ, утончаетъ или совершенствуетъ природныя силы или факторы—ничего болѣе. Поэтому и національность, какъ природный факторъ, не уничтожается культурою, а только преобразуется ею. Сама культура всегда слагается въ опредѣленныхъ этнографическихъ рамкахъ и неизбѣжно носитъ національный характеръ. Безспорно, нѣкоторыми своими сторонами культурный прогрессъ содѣйствуетъ развитію и укрѣпленію солидарности между различными національностями. Но ростъ культуры имѣетъ и другое—обратное дѣйствіе. Онъ способствуетъ національной дифференціаціи, усиливаетъ и углубляетъ ее. Поскольку культура всегда носитъ національный характеръ, ея развитіе сопровождается развитіемъ специфическихъ національныхъ чертъ народа.

Такимъ образомъ, выходитъ, что и универсализмъ и національнизмъ имѣютъ свою правду; между тѣмъ этого, казалось, не должно бы быть, такъ какъ оба эти направленія какъ будто исключаютъ одно другое, являются отрицаніемъ другъ друга. Получается, повидимому, тупикъ, безвыходное затрудненіе, на философскомъ языкѣ называемое *антиноміей*. Есть ли выходъ изъ этого затрудненія, существуетъ ли способъ удовлетворительнаго разрѣшенія этой антиноміи?

По нашему мнѣнію, такой способъ есть. Основанія къ нему даны уже въ гегелевской и славянофильской теоріи историческаго процесса. Нужно только точку зрѣнія этихъ теорій освободить отъ нѣкоторыхъ совершенно произвольныхъ ограниченій, и мы будемъ имѣть строго философское разрѣшеніе отмѣченнаго затрудненія.

Сущность нашихъ соображеній, воспроизводящихъ принципіальную основу славянофильской теоріи, сводится къ отрицанію самой антиноміи, къ признанію ея не существующей. Антиномія, противорѣчіе, можетъ существовать лишь въ томъ случаѣ, когда оба входящія въ нее понятія суть понятія одного порядка, идеальнаго или реальнаго—безразлично. Если же одно изъ нихъ относится къ порядку идеальному, а другое къ порядку реальному, то, какъ бы ни было велико несоотвѣтствіе между ними, никакого запрещаемаго логикой противорѣчія не будетъ. Тогда одно изъ нихъ будетъ относиться къ другому, какъ идея къ осуществленію, а послѣднее можетъ и не покрывать своей идеи и даже противорѣчить ей. Въ данномъ случаѣ дѣло такъ именно и обстоитъ. Понятіе универсаль-

ности принадлежитъ къ порядку идеальному, понятіе же національности есть понятіе. порядка реальнаго.

Конечно, универсальность можно понимать различно, но только идеалистическое пониманіе ея оказывается философски состоятельнымъ. Позитивистъ и эмпирикъ будутъ склонны истолковывать понятіе универсальности въ формальномъ смыслѣ, совершенно отрѣшенно отъ достоинства и цѣнности тѣхъ принциповъ, которые получаютъ универсальное примѣненіе. Универсальное, съ этой точки зрѣнія, будетъ универсальнымъ потому, что таково фактически, а вовсе не потому, что оно таково по своему идейному содержанію. Универсальные принципы могутъ быть по существу своему партикулярны, явиться въ условіяхъ мѣстныхъ и временныхъ и получить универсальное значеніе просто потому, что они, вслѣдствіе какихъ-либо благопріятныхъ для нихъ обстоятельствъ, оказались приняты всѣми. Совершенно ясно, что для торжества такой безсодержательной универсальности не нужно усовершенствованія, не нужно прогресса; она можетъ осуществиться и путемъ регресса. Для ея осуществленія важна лишь универсальная нивеллировка,—безразлично, какимъ бы путемъ она ни получалась;—путемъ ли поднятія всего человѣчества на однообразную высшую ступень, или путемъ его ниспаденія на такую же однообразную низшую.

Но утверждать такую универсальность значитъ утверждать универсальность, какъ сказать, безпричинную и безосновательную. Здѣсь остается совершенно необъяснимымъ, почему извѣстные принципы получаютъ универсальное значеніе. И обыкновенно, когда говорится объ универсальности, подъ ней разумѣютъ не голую всеобщность и только всеобщность. Если бы съ понятіемъ универсальности связывался такой смыслъ, то ея идеаломъ было бы голое ничто, полное отсутствіе всякаго содержанія. Но на дѣлѣ, когда говорятъ объ универсальности, то въ это понятіе вкладываютъ извѣстное *содержаніе*, съ нимъ связываютъ опредѣленную цѣнность. Универсальными и всеобщими извѣстные принципы признаются потому, что они имѣютъ значеніе для всего человѣчества, что они связаны съ его существомъ. И при томъ не съ его эмпирическимъ существомъ, которое человѣческимъ сознаніемъ не оцѣнивается, какъ нѣчто высокое, а съ его сущностью идеальною, съ его идеальнымъ предназначеніемъ, которому человѣческое сознаніе какъ разъ приписываетъ высшую цѣнность. Универсаль-

ность со стороны своего содержанія совпадаетъ съ этимъ идеальнымъ предназначеніемъ человѣка, съ идеальнымъ смысломъ его историческаго существованія: торжество универсальности должно быть понимаемо, какъ осуществленіе, какъ реализація въ человѣческой жизни этого единаго идеальнаго смысла [1]).

Такимъ образомъ, понятіе универсальности есть во всякомъ случаѣ по природѣ своей понятіе идеальнаго порядка. Оно можетъ пріобрѣсти и реальное значеніе, но это уже будетъ для него, такъ сказать, вторичнымъ опредѣленіемъ, явится результатомъ его полнаго осуществленія. Истинной же родиной этого понятія является идеальная область: реальнаго осуществленія универсальный, по идейному своему содержанію, принципъ можетъ и не достигнуть, но не имѣть идеальной значимости онъ не можетъ. Итакъ, понятія универсальности и партикуляризма (національзма) [2]) по природѣ своей принадлежатъ къ различнымъ порядкамъ. А если такъ, то противорѣчія между ними можетъ и не быть, и отношеніе ихъ другъ къ другу можетъ и не опредѣляться логикой. О логическомъ противорѣчіи рѣчь могла бы быть лишь въ томъ случаѣ, если бы подъ универсальностью мы мыслили универсальность реализованную, принадлежащую къ порядку дѣйствительности. Но такъ какъ въ этомъ понятіи нѣтъ ничего, чтобы насъ обязательно вынуждало признать за нимъ такую реальность, то потому и

---

[1]) Признаніе за историческимъ процессомъ въ его цѣломъ извѣстнаго смысла является необходимымъ постулатомъ всякой философско-исторической теоріи. Безъ этого убѣжденія не можетъ существовать и самый философско-историческій взглядъ на вещи. Ибо если историческій процессъ есть абсолютный безпорядокъ и безсмыслица, если это полный хаосъ, вытянутый во временную линію, то никакое философско-историческое объясненіе, никакая философско-историческая теорія тогда не возможны: хаосъ нельзя представить въ порядкѣ и безсмыслицу нельзя осмыслить. Въ чемъ этотъ смыслъ, какъ онъ ближайшимъ образомъ опредѣляется, не можетъ, конечно, приниматься за аксіому: это какъ разъ является тѣмъ, что должно быть обосновано и доказано. Но самая наличность того или иного смысла составляетъ необходимый постулатъ всякаго философско-историческаго разсужденія. Это мы просимъ имѣть въ виду относительно далѣе развиваемыхъ соображеній и не удивляться, что наличность *какого-либо* смысла за историческимъ процессомъ въ нашихъ разсужденіяхъ принимается, какъ нѣчто само собою извѣстное, не нуждающееся въ какихъ-либо доказательствахъ.

[2]) Что національзмъ есть понятіе порядка реальнаго, у насъ не доказывается, такъ какъ представляется очевиднымъ.

примѣнять логическую точку зрѣнія къ отношенію между разсматриваемыми понятіями мы не имѣемъ никакого права. Отношеніе между идеальнымъ понятіемъ универсальности и реально-историческимъ понятіемъ націонализма предполагаетъ особое, динамическое начало—*волю*, дающую идеальному реальное осуществленіе.

Таковъ результатъ, къ которому мы пришли чрезъ простое разсмотрѣніе понятій, входящихъ въ составъ мнимой антиноміи. Но этотъ результатъ не слѣдуетъ переоцѣнивать. Мы пока доказали лишь то, что эти понятія *могутъ* и не находиться между собою въ противорѣчіи, и отмѣченной антиноміи *можетъ* и не быть. Но нами еще не доказано, что этого противорѣчія нѣтъ въ дѣйствительности и *не можетъ* быть. Для осуществленія этой задачи намъ нужно доказать, что универсальное, реализуясь, *неизбѣжно* теряетъ свою универсальность и дѣлается ограниченнымъ и партикулярнымъ. Для обыкновеннаго здраваго смысла это, пожалуй, самоочевидно. Кажется, что если универсально, если абсолютно, то по необходимости идеально. И наоборотъ, если что-либо пріобрѣтаетъ реальное, *историческое* существованіе, то необходимо партикулярно, необходимо національно. Но, со строго философской точки зрѣнія, это еще нуждается въ доказательствѣ, ибо возможно допустить, что воля, дающая реальность идеальному, дала или даетъ этому послѣднему адэкватное осуществленіе, такъ что вся полнота идеальнаго содержанія безъ остатка переходитъ въ реальность, и между первымъ и вторымъ можно поставить знакъ равенства. Поэтому, въ виду отвлеченно мыслимой возможности, мы должны еще изслѣдовать, дѣйствительно ли универсальное въ исторической жизни осуществиться не можетъ и эпоха универсальной, для всѣхъ общей и одинаковой, культуры никогда не наступитъ.

Приступая къ этому изслѣдованію, нужно, прежде всего, отмѣтить, что существуютъ три различныхъ способа, какими можно мыслить полное реальное осуществленіе всякаго идеальнаго принципа. Во-первыхъ, реализацію идеальнаго можно представлять въ видѣ моментальнаго дѣйствія: все идеальное содержаніе можетъ до конца сразу осуществиться въ дѣйствительности. Но этотъ способъ въ данномъ случаѣ устраняется, ибо историческій процессъ—фактъ, и посему не подлежитъ сомнѣнію, что осуществленіе идеальнаго смысла въ человѣческой жизни совершается не иначе, какъ подъ условіями вре-

мени. А если это такъ, если идеальный смыслъ можетъ получать дѣйствительное осуществленіе лишь въ историческомъ процессѣ, то адэкватное и полное осуществленіе перваго въ послѣднемъ можно мыслить двояко: или весь процессъ, взятый во всей совокупности своихъ моментовъ, отъ перваго до послѣдняго, составитъ такое адэкватное осуществленіе, или же это адэкватное осуществленіе явится на вершинѣ историческаго процесса, въ качествѣ его послѣдней и завершительной стадіи. Легко видѣть, что если бы адэкватное осуществленіе идеальнаго принципа совершилось по первому способу, то это не имѣло бы никакого вліянія на характеръ исторической жизни. Послѣдняя, живя отдѣльными моментами, по необходимости должна бы была довольствоваться лишь партикулярнымъ и частнымъ. Универсальный смыслъ былъ бы доступенъ развѣ лишь для философской рефлексіи, да и то преимущественно для сознанія тѣхъ людей, которые бы имѣли привилегію судьбы жить въ концѣ историческаго процесса и потому располагали бы возможностью подвести итогъ всѣмъ его моментамъ. Замѣтное, реальное значеніе адэкватное осуществленіе идеальнаго смысла получало бы лишь въ томъ случаѣ, если бы это осуществленіе совершилось по второму способу, если бы оно не размѣнивалось на отдѣльные моменты, а всецѣло и вполнѣ сосредоточилось въ послѣдней и заключительной стадіи историческаго процесса.

Разсуждая формально, противъ той и другой возможности ничего нельзя возразить. Почему, въ самомъ дѣлѣ, не допустить, что историческимъ процессомъ во всей совокупности его моментовъ достигается полное и адэкватное осуществленіе соотвѣтствующаго идеальнаго смысла? Почему также не допустить, что извѣстный народъ или все человѣчество въ опредѣленную эпоху своего существованія достигнетъ полнаго осуществленія въ своей жизни той идеальной задачи, надъ которой въ продолженіе всей человѣческой исторіи трудились всѣ другіе народы? Вѣдь, несомнѣно, что отдѣльнымъ народамъ удается выразить въ своей жизни болѣе универсальные и болѣе общечеловѣческіе принципы. Достоевскій, напримѣръ, такое возвышеніе до общечеловѣческаго признавалъ за отличительную особенность русскаго народа. Но само собою ясно, что формальная возможность еще не можетъ свидѣтельствовать въ пользу реальной осуществимости. Факты же говорятъ лишь о приближеніи къ идеальной универсальности, въ пользу

же ея полнаго и адэкватнаго осуществленія свидѣтельствовать не могутъ. Чтобы дѣйствительно убѣдиться, насколько такое осуществленіе возможно, необходимо разсмотрѣть, во-первыхъ, подлежащее осуществленію содержаніе, а во-вторыхъ, тѣ силы и средства, которыми это осуществленіе совершается. Если это содержаніе и эти средства такъ сказать несоизмѣримы, если первое абсолютно, или, по крайней мѣрѣ, безконечно, а вторыя ограничены и несовершенны, то ясно, что адэкватное осуществленіе идеальнаго содержанія не можетъ совершиться ни въ цѣломъ историческомъ процессѣ, ни въ его послѣдней, завершительной стадіи.

Какъ же и откуда почерпнемъ мы свѣдѣнія о томъ, каково идеальное содержаніе и каковы дѣйствительныя средства историческаго процесса? Прежде всего, одного опыта для этого мало, ибо на самый главный вопросъ—вопросъ о содержаніи, опытъ безсиленъ отвѣтить. Конечно, наблюденіе надъ прошлою жизнію человѣчества можетъ насъ убѣдить въ томъ, что у историческаго процесса дѣйствительно есть нѣкоторый идеальный смыслъ и даже доставить нѣкоторыя данныя для его опредѣленія. Но свидѣтельства опыта не могутъ быть ни достаточно опредѣленными, ни достаточно убѣдительными. Уловить общій смыслъ безконечнаго и пестраго разнообразія историческихъ фактовъ не только трудное, но совершенно невозможное дѣло. Открывающійся въ историческихъ фактахъ смыслъ подобенъ весьма прихотливо извивающейся линіи, дать общую формулу которой превышаетъ способности человѣческаго ума. Къ этому нужно прибавить и слѣдующее: если вообще опытъ намъ можетъ открыть смыслъ исторіи, то лишь подъ однимъ непремѣннымъ условіемъ: подъ условіемъ полноты. Общая формула исторической кривой можетъ быть выведена лишь въ томъ случаѣ, если будетъ принятъ во вниманіе и изслѣдованъ весь пройденный ею путь. Но совершенно ясно, что такая полнота опыта невозможна. Уже одно то, что всякій опытъ ограничивается лишь прошлымъ и не можетъ простираться на будущее (которое, можетъ быть, и продолжительнѣе и значительнѣе прошлаго), непоправимымъ образомъ ограничиваетъ его сферу. Къ тому же прошлое извѣстно намъ далеко несовершеннымъ образомъ: въ нашемъ знаніи о немъ есть крупные и и существенные пробѣлы и недостатки. Можно ли, на основаніи лишь незначительной, можетъ быть, части человѣческой исторіи, извѣстной намъ при этомъ далеко несовершеннымъ

образомъ, пытаться вскрыть общій смыслъ *всего* историческаго процесса? Если бы мы сдѣлали такую попытку, то результатъ у насъ навѣрняка получился бы крайне несовершенный и, можетъ быть, даже прямо ошибочный. Конечно, нельзя сказать, чтобы при опредѣленіи идеальнаго смысла человѣческой исторіи опытъ совершенно безполезенъ; въ этомъ отношеніи его показанія могутъ быть даже очень цѣнными. Но опытъ не въ состояніи служить *первоначальнымъ* источникомъ, откуда мы почерпаемъ понятіе объ этомъ идеальномъ смыслѣ. Опытъ здѣсь не источникъ, а только коррективъ, онъ не поучаетъ, а только регулируетъ.

Что касается второй половины вопроса—именно, о средствахъ и силахъ историческаго процесса, то въ этомъ вопросѣ опытъ, повидимому, компетентенъ и даетъ намъ вполнѣ опредѣленный отвѣтъ: средства эти ограничены и весьма далеки отъ совершенства. Но если для обыкновеннаго здраваго смысла этотъ отвѣтъ является безукоризненнымъ, то философское сознаніе въ немъ можетъ усумниться. Судить на основаніи опыта значитъ судить на основаніи прошлаго. Но развѣ прошлое можетъ здѣсь служить надежнымъ критеріемъ? Если въ прошломъ историческій процессъ обнаруживалъ дѣйствіе лишь ограниченныхъ и весьма несовершенныхъ силъ, то почему такъ должно быть и всегда? Почему не допустить, что въ будущемъ, пусть будущемъ весьма и весьма отдаленномъ, не разовьется силъ болѣе совершенныхъ, находящихся болѣе на уровнѣ подлежащей разрѣшенію идеальной задачи? Такимъ образомъ, и по второму вопросу опытъ не можетъ дать вполнѣ надежный отвѣтъ.

Если опытъ самъ по себѣ не способенъ разрѣшить поставленную нами проблему, то онъ долженъ призвать себѣ на помощь спекуляцію и попытаться найти искомый отвѣтъ изъ извѣстныхъ апріорныхъ основаній. При этомъ нужно замѣтить, что такъ называемая критическая спекуляція здѣсь безсильна, ибо критическая спекуляція неизбѣжно формальна, здѣсь же ставится вопросъ о *содержаніи*. Здѣсь требуется только спекуляція *вѣрующая*, допускающая интуитивное, непосредственное постиженіе нѣкоторыхъ полносодержательныхъ истинъ. Назвавъ эту спекуляцію вѣрующей, мы еще не сказали этимъ того, что она черпаетъ свои понятія въ сферѣ религіи, ибо вѣра характеризуетъ лишь способъ познавательнаго отношенія къ предмету, а не самый предметъ: послѣдній

можетъ быть какъ религіозный, такъ и всякій другой. Но въ данномъ случаѣ, дѣйствительно, подъ вѣрующей спекуляціей мы разумѣемъ спекуляцію, исходящую изъ религіозныхъ основаній, ибо интересующіе насъ вопросы по существу своему суть вопросы религіозные [1]). Въ самомъ дѣлѣ, возьмемъ вопросъ о смыслѣ историческаго процесса. Этотъ вопросъ касается судьбы человѣка, есть вопросъ жизненный, вопросъ спасенія—правда, не личнаго, а общечеловѣческаго,—а посему это вопросъ религіозный. То же самое нужно сказать и о вопросѣ о средствахъ осуществленія этого смысла,—вопросѣ, стоящемъ въ тѣсной связи съ первымъ, и прямо сливающемся съ нимъ въ одинъ вопросъ.

Религіозное рѣшеніе этихъ вопросовъ таково, что сообщаетъ пессимистическій и трагическій характеръ историческому процессу. Такой характеръ получается потому, что религія полагаетъ громадное несоотвѣтствіе между подлежащимъ осуществленію смысломъ и служащими для этого осуществленія средствами. Смыслъ этотъ религія опредѣляетъ весьма высоко: ставя своей цѣлью возвести человѣка къ вышнему міру, она сюда же направляетъ и историческій процессъ въ его цѣломъ. Человѣчество, въ цѣломъ своемъ, должно работать для осуществленія вѣчной задачи. Но средства, которыми человѣчество располагаетъ для осущественія этой задачи, религія оцѣниваетъ и всегда оцѣнивала весьма низко. Мало того, что она находитъ ихъ несовершенными, ограниченными, несоразмѣрными съ величіемъ подлежащей осуществленію задачи. Въ нихъ она признаетъ присутствіе коренной порчи, присутствіе начала, прямо противодѣйствующаго человѣчеству въ исполненіи его предназначенія. Всякая достаточно глубокая религія признаетъ наличіе зла въ мірѣ, и религіозный взглядъ на историческій процессъ

---

[1]) Не одна философія исторіи заимствуетъ отъ религіи свои понятія; всѣ отрасли философскаго знанія и особенно важнѣйшая изъ нихъ—метафизика—полной рукою черпаютъ изъ источниковъ религіи. Философія вообще всегда оказывалась въ нѣсколько странномъ положеніи: она всегда имѣла сторонніе источники для своихъ идей. Въ греческой философіи сначала источникомъ философскихъ понятій была физика, затѣмъ эта роль перешла къ математикѣ (пиѳагорейцы и отчасти платоники). У Платона и Аристотеля, наконецъ, замѣчается вліяніе религіозныхъ монотеистическихъ идей. Затѣмъ является христіанство и надолго, можно сказать, до сихъ поръ опредѣляетъ содержаніе философскихъ теорій; послѣднія то защищаютъ и развиваютъ идеи христіанства, то ихъ опровергаютъ и становятся къ нимъ въ оппозицію.

обыкновенно опредѣляется признаніемъ этого рокового факта По религіозному сознанію, зло не можетъ естественнымъ путемъ исчезнуть изъ обихода человѣческой жизни, такъ сказать, постепенно растаять въ лучахъ добра, по мѣрѣ того какъ они будутъ блистать все ярче и ярче. Нѣтъ, религія далека отъ такого оптимизма. По религіозному воззрѣнію, зло такъ неисцѣльно поразило нашъ міръ, что нужно его радикальное обновленіе—обновленіе, которому должна предшествовать нѣкоторая спасительная катастрофа. Религіозная исторія философіи поэтому неизбѣжно сводится къ эсхатологіи. Но это не значитъ, что религія отнимаетъ смыслъ у историческаго процесса. Этотъ смыслъ религія за нимъ со всею силою утверждаетъ, но его положительное осуществленіе она переноситъ въ потустороннюю сферу. Подлежащая осуществленію задача такъ высока, что историческій процессъ долженъ, такъ сказать, изнемочь въ чрезмѣрномъ усиліи. Вмѣсто положительной задачи, имъ достигается лишь отрицательная и подготовительная: онъ совершается затѣмъ, чтобы окрѣпли силы добра и чтобы зло, проявившись вполнѣ и исчерпавъ свои силы въ борьбѣ съ добромъ, изжило само себя и созрѣло для полнаго и радикальнаго уничтоженія.

Философскій раціонализмъ, устанавливая свою точку зрѣнія на историческій процессъ, заимствуетъ также отъ религіи свои главныя идеи, ибо, какъ мы уже знаемъ, для нихъ нѣтъ другого источника. Но онъ ихъ перерабатываетъ на свой ладъ, раціонализируя представляемый религіей отвѣтъ. Онъ не можетъ принять эсхатологической идеи религіи и ея пессимизма. Зло ирраціонально, и потому неудивительно, что философскій разумъ старается устранить зло, дать ему уничтожающее разъясненіе. Цѣль историческаго процесса, съ точки зрѣнія философскаго раціонализма, достигается путемъ прямого и непосредственнаго приближенія къ ней: эта цѣль явится естественнымъ результатомъ всѣхъ фазъ историческаго процесса.

Такая концепція, можетъ быть, болѣе удовлетворяетъ формальнымъ требованіямъ разума, чѣмъ религіозное ученіе съ его эсхатологическими чаяніями. Но зато послѣднее и болѣе опредѣленно и болѣе согласно съ дѣйствительностью. Философско-раціоналистическія воззрѣнія не могутъ ничего дать, кромѣ весьма безсодержательной и туманной идеи прогресса. Но—самое важное—они противорѣчатъ внушеніямъ,

исходящимъ отъ живой дѣйствительности, и для сознанія, оріентирующагося именно отсюда, неизбѣжно звучатъ фальшиво и неубѣдительно. Наличность злыхъ противодѣйствій въ нашей жизни такъ живо чувствуется, такъ непосредственно переживается, что неопредѣленный оптимизмъ философскаго раціонализма осуждается, какъ весьма далекій отъ жизни и противорѣчащій ей.

Теперь будетъ своевременно обозрѣть пройденный нами путь, чтобы, наконецъ, сдѣлать нужные намъ выводы. Мы нашли, что понятіе универсальности, сталкивающееся съ исключающимъ его понятіемъ партикуляризма, по природѣ своей идеально. Мы показали также, что идеальное въ своей абсолютности и универсальности не можетъ осуществиться въ историческомъ процессѣ, по крайней мѣрѣ, такое осуществленіе весьма неправдоподобно. Та реальность, которая подлинно существуетъ, есть лишь приблизительное выраженіе идеальнаго универсальнаго смысла. Это не чистая универсальность, а универсальность приблизительная или, вѣрнѣе, ограниченная нѣкоторыми естественно-историческими примѣсями. Это значитъ, что реально можетъ существовать лишь ограниченное, партикулярное и частное, а отнюдь не универсальное; реальная человѣческая жизнь можетъ быть только національной, а не какой-то универсальной, общечеловѣческой. И это всегда—на самыхъ послѣднихъ стадіяхъ историческаго процесса совершенно такъ же, какъ на первой или средней. Конечно, можно думать, что тѣ примѣси, которыми универсальный идеалъ въ реальности превращается въ частное явленіе, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе будутъ идти на убыль и, такимъ образомъ, универсальное будетъ получать все болѣе и болѣе полное осуществленіе. Но, во-первыхъ, какъ мы видѣли, совершенно эти примѣси устраниться не могутъ, и полнаго торжества универсализма никогда не получится, а во-вторыхъ, у насъ есть основанія сомнѣваться, что историческій процессъ дѣйствительно идетъ такимъ путемъ постепеннаго и правильнаго приближенія къ идеалу, ибо для пессимистическихъ воззрѣній на ходъ историческаго процесса болѣе основаній, чѣмъ для оптимистическихъ.

Такъ естественно разрѣшается дилемма универсализма и націонализма въ жизни народной. Націонализмъ есть приблизительное выраженіе идеальной универсальности. Иначе, идеальное въ условіяхъ историческаго процесса реализоваться

не можетъ. Съ національизмомъ въ жизни народной надобно примириться, какъ необходимою принадлежностію реально-историческаго процесса. И кто этого не дѣлаетъ, кто возстаетъ противъ націонализма во имя универсальныхъ принциповъ, тому недостаетъ чувства реальности, недостаетъ дийствительнаго пониманія вещей. Этимъ недостаткомъ до послѣдняго времени грѣшила наша рядовая интеллигенція. Ея лучшіе представители были горячо преданы идеалу и фанатически держались за тѣ формулы, въ которыхъ выражалась его чистая суть. Но худо было то, что они мало думали объ условіяхъ и способахъ реальнаго осуществленія этого идеала, мало присматривались къ исторической жизни и плохо ее знали и понимали. Отсюда они по недоразумѣнію возставали, какъ несогласнаго съ идеаломъ, противъ того, что, въ сущности, было лишь необходимымъ путемъ и способомъ его реальнаго осуществленія. Наши славянофилы въ этомъ отношеніи цѣлою головою стояли выше всей прочей интеллигенціи. На славянофиловъ принято смотрѣть, какъ на чудаковъ и мечтателей. Но на самомъ дѣлѣ эти мечтатели обладали куда бо́льшимъ реализмомъ, чѣмъ ихъ «позитивные» противники. Славянофилы изъ рядовъ остальной интеллигенціи рѣзко выдѣлялись своимъ историзмомъ, пониманіемъ значенія исторіи. Они не витали, какъ ихъ противники, исключительно въ отвлеченной раціональной сферѣ, въ области отвлеченно-идеальныхъ формулъ, а имѣли въ виду преимущественно ихъ реально-историческое осуществленіе. Можно спорить противъ той оцѣнки, какую они давали отдѣльнымъ фазамъ этого реально-историческаго осуществленія, но нельзя не признать правильнымъ ихъ основного философско-историческаго принципа. Дѣйствительно, универсальныя и вѣчныя задачи осуществляются и могутъ осуществляться человѣчествомъ лишь въ формѣ частныхъ національныхъ задачъ.

Это выведенное чисто теоретически положеніе подтверждается въ то же время и наблюденіемъ надъ процессомъ исторической жизни человѣчества и надъ развитіемъ всей человѣческой культуры. Вся исторія, а также наличное состояніе человѣчества свидѣтельствуютъ въ пользу этого положенія. Факты намъ говорятъ, что человѣчество не есть нѣчто однородное, однообразное, такъ сказать, подобочастное. Напротивъ, оно глубоко разнообразно. Каждый индивидуумъ есть нѣчто особое, неповторяющееся. Изъ индивидуальныхъ разли-

чій развиваются различія національныя, которымъ передается значительная часть своеобразія первыхъ. Это разнообразіе, такъ сказать, структуры человѣчества должно опредѣленнымъ образомъ отразиться и на ходѣ его развитія. Это развитіе не можетъ совершаться въ видѣ какого-то общаго, постепеннаго процесса,—процесса, одинаково охватывающаго и захтывающаго всю массу человѣчества. Въ силу разнообразія этой массы, въ силу прихотливости ея структуры, въ развитіи человѣчества не можетъ быть равномѣрности. Въ различные моменты исторіи то тотъ, то другой членъ человѣчества выступаетъ на первый планъ, въ то время, какъ прочіе народы остаются въ тѣни и не принимаютъ собственно никакого участія въ историческомъ прогрессѣ. Но приходитъ или долженъ придти и ихъ часъ, когда и они должны внести свою лепту въ общую сумму исторической работы, представить свой опытъ разрѣшенія общечеловѣческой задачи. Такимъ образомъ, культурное движеніе, въ широкомъ смыслѣ слова, совершается силами отдѣльныхъ національностей, послѣдовательно смѣняющихъ одна другую въ преемствѣ культурнаго строительства. И вся исторія общечеловѣческой культуры сводится къ исторіи національныхъ культуръ, послѣдовательно смѣнявшихъ одна другую: сначала доминировала культура египетская, затѣмъ ассиро-вавилонская, персидская, греко-римская и наконецъ, романс-германская. Каждый отдѣльный моментъ историческаго развитія человѣчества всегда имѣетъ, такъ сказать, свой центръ, или свой фокусъ, въ которомъ сосредоточивается вся энергія культурнаго творчества. Культуры вообще, общечеловѣческой культуры, въ смыслѣ конкретнаго явленія, нѣтъ, существуетъ только рядъ культуръ, окрашенныхъ въ опредѣленный національный цвѣтъ. Каждый отдѣльный моментъ исторіи имѣетъ свой *избранный* народъ, который, такъ сказать, работаетъ за все человѣчество.

Конечно, намѣченная нами схема довольно груба и ее не слѣдуетъ истолковывать слишкомъ буквалистически. Активными строителями культуры, избранниками даннаго историческаго момента могутъ быть не толькое отдѣльные народы, но и цѣлыя группы родственныхъ между собою народовъ. Такъ, напримѣръ, въ свое время греки и римляне совмѣстно выполнили свою историческую задачу. Равнымъ образомъ созидателями такъ назыв. европейской культуры было нѣсколько европейскихъ народовъ. Но эти народы были родственны

между собою, такъ что принципъ національнаго характера культурнаго процесса этими примѣрами не колеблется. При этомъ въ такого рода сложныхъ культурныхъ задачахъ, выполненіе которыхъ растягивается на нѣсколько столѣтій, наблюдается та же дифференціація, то же преемство, которое замѣчается въ культурномъ развитіи всего человѣчества. Напримѣръ, въ строительствѣ европейской культуры не всѣ народы Западной Европы одновременно принимали одинаковое участіе. То тотъ, то другой народъ послѣдовательно выдвигались на авансцену исторіи, возвышаясь до положенія руководящаго народа. Такъ, сначала задача европейской культуры осуществлялась главнымъ образомъ итальянскимъ народомъ. Затѣмъ руководящая роль переходитъ къ французамъ. Наконецъ, въ послѣднее время эта роль перешла къ нѣмцамъ, которые, нужно съ этимъ согласиться, не безъ основанія хвастаются, что идутъ во главѣ европейской культуры. Этимъ не исключается и извѣстная спеціализація культурной работы: опредѣленная національность развиваетъ преимущественно опредѣленную сторону культуры. Такъ, напримѣръ, англійскому народу въ европейской культурѣ выпала роль преимущественно государственнаго творчества.

Такимъ образомъ, и исторія и наблюденіе надъ настоящимъ положеніемъ человѣчества въ достаточной степени говорятъ, что общечеловѣческой культуры, какъ конкретнаго факта, нѣтъ, есть только рядъ національныхъ культуръ; другими словами: идея общечеловѣческой культуры осуществляется въ историческомъ процессѣ лишь въ формѣ культуръ національныхъ. Конечно, если отбросить приведенныя выше отвлеченно-философскія соображенія, возможно предположить, что въ концѣ концовъ, какъ завершеніе историческаго развитія, явится культура общечеловѣческая. Въ переживаемый нами моментъ, когда національные антагонизмы въ высшей степени обострились, въ такую возможность плохо вѣрится. Но если сдѣлать надъ собой усиліе и отвлечься отъ чрезвычайныхъ условій даннаго момента, то, пожалуй, нельзя отказать въ правдоподобіи мысли о томъ, что когда-нибудь явится одна общая культура, объединяющая все человѣчество. Вѣдь, по мѣрѣ того, какъ увеличивается, при современныхъ усовершенствованныхъ путяхъ сообщенія и другихъ средствахъ сношенія, при колоссальномъ распространеніи произведеній печати,—общеніе между людьми, повидимому, все

болѣе и болѣе сглаживаются національныя особенности, вырабатывается одинъ общій типъ культуры, или, говоря точнѣе, культура западно-европейскаго типа проникаетъ всюду, преобразуя на свой ладъ и жизнь тѣхъ народовъ, которые ранѣе находились внѣ ея сферы. Завоеванія, сдѣланныя западно-европейской культурой въ послѣднее время, прямо поразительны. Японцы на нашихъ глазахъ превратились въ европейцевъ. Даже «неподвижный» Китай и тотъ въ послѣднее время поколебался и сдѣлалъ попытку усвоить формы современнаго европейскаго государства. И вообще европейская культура, европейскія формы жизни начинаютъ распространяться всюду. Человѣчество въ послѣднее время, повидимому, поразительно нивеллируется и даже по внѣшности становится какимъ-то однотипнымъ, одѣвшись, до негровъ и китайцевъ включительно, на французско-англійскій манеръ.

Однако, было бы ошибочно всѣмъ этимъ симптомамъ, имѣющимъ исключительно *внѣшній* характеръ, придавать слишкомъ большое значеніе. Различіе между національными культурами основываться не только на томъ, что народы живутъ замкнутой другъ отъ друга жизнію. И съ развитіемъ международныхъ сношеній, какъ бы тѣсны и оживленны они ни были, національно-культурныя различія не могутъ устраниться. Для этихъ различій существуютъ болѣе глубокія и совершенно неустранимыя основанія: кровное и духовное различіе. Какъ мы уже отмѣчали, національныя различія имѣютъ свой корень въ различіяхъ индивидуальныхъ, передаваемыхъ по наслѣдству— отъ предковъ къ потомкамъ. Если индивидуальныя различія между людьми никогда не могутъ быть устранены, то то же самое слѣдуетъ признать и о различіяхъ національныхъ. Конечно, въ каждую націю, на протяженіи ея историческаго существованія, неизбѣжно примѣшивается другая, чуждая кровь, и безъ сомнѣнія, совершенно правы тѣ, кто говорятъ, что безусловно чистой расы и безусловно чистой національности быть не можетъ. Но если эта примѣсь чужой крови незначительна, то она остается на степени незамѣтнаго фактора и даже парализуется или, какъ говорятъ, ассимилируется изначальной національной природой. Если же примѣсь чуждой крови значительна, то, конечно, національный характеръ преобразуется; но это не мѣняетъ существа дѣла, ибо въ этомъ случаѣ получается новая нація, представляющая собою результатъ совмѣщенія природныхъ особенностей націй основныхъ.

Намъ могутъ указать на многочисленные факты видимо полнаго духовнаго пріобщенія представителей одной національности къ культурѣ другой. Русскіе нѣмцы въ изобиліи такіе факты представляютъ. Но, во-первыхъ, весьма трудно измѣрить степень духовнаго перерожденія, его, такъ сказать, органическую глубину. А во-вторыхъ, не нужно закрывать глазъ на то, что такое перерожденіе наблюдается лишь при наличіи извѣстнаго національнаго родства. Представители національностей, слишкомъ далекихъ отъ опредѣленной національности, едвали способны въ полной степени культурно слиться съ нею. Русскіе нѣмцы особенно часто представляютъ примѣры такого духовнаго подчиненія русской національности. Но можетъ быть нѣтъ другого народа въ Европѣ, не исключая даже и нѣкоторыхъ славянскихъ народностей, который былъ бы къ намъ такъ близокъ по крови, какъ такъ назыв. нѣмцы. Въ современныхъ нѣмцахъ гораздо больше славянской крови, чѣмъ германской. Этотъ фактъ научно настолько прочно установленъ, что его не отрицаетъ, а во всей силѣ признаетъ даже такой крайній германской націоналистъ, какъ Чемберленъ. Можно безъ преувеличенія сказать, что значительная часть современныхъ нѣмцевъ — германизированные славяне. Послѣ всего этого духовное подчиненіе представителей нѣмецкой націи русской культурѣ не представляетъ ничего удивительнаго. На него можно смотрѣть какъ на возвращеніе національной природы къ своимъ собственнымъ духовнымъ потенціямъ, какъ на распрямленіе національнаго инстинкта, придавленнаго тяжестію чуждыхъ культурныхъ наслоеній.

Такимъ образомъ, у насъ всѣ основанія полагать, что основы для различія національныхъ культуръ скрываются въ глубинѣ психической и физической организаціи народовъ. А разъ эта послѣдняя представляетъ собою неустранимый факторъ, то посему и національныя особенности культуръ никогда не могутъ совершенно сгладиться.

Что же касается наблюдаемаго въ настоящее время факта европеизаціи почти всѣхъ народовъ земного шара, то значеніе этого факта не слѣдуетъ преувеличивать. Поверхностное усвоеніе нѣкоторыхъ, преимущественно внѣшнихъ, сторонъ европейской культуры еще ни о чемъ не говоритъ. Культурное вліяніе одной націи на другую—очень сложный процессъ, проходящій чрезъ цѣлый рядъ послѣдовательныхъ стадій. Для его правильной оцѣнки наблюденіе должно простираться на

значительный періодъ времени. Воспріятіе азіатскими и другими не-европейскими народами внѣшнихъ формъ европейской жизни—это лишь начальная стадія процесса. И какъ онъ дальше разовьется, объ этомъ въ настоящее время судить трудно. Вѣроятно — и даже, пожалуй, неизбѣжно— во всѣхъ этихъ, захваченныхъ европейскимъ вліяніемъ, народахъ со временемъ возникнетъ реакція противъ чуждой имъ культурной стихіи. Исторія нашего народа насъ въ этомъ достаточно убѣждаетъ. При Петрѣ и Екатеринѣ мы проявили, пожалуй, не менѣе виртуозной воспріимчивости въ отношеніи западно-европейской культуры, чѣмъ въ настоящее время японцы, но затѣмъ начинаетъ сказываться наша самобытность и инерція національной природы и чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе. Безъ сомнѣнія, соотвѣтствующимъ образомъ сложится и дальнѣйшее развитіе національной жизни Японіи и другихъ народовъ, подчинившихся теперь европейскому вліянію. Во всякомъ случаѣ, европейская культура, попавъ на чуждую ей національную почву, подвергается существеннымъ измѣненіямъ. И весь этотъ долгій и сложный процессъ кончится не торжествомъ культуры европейской, а образованіемъ новой культуры, въ которую европейская культура войдетъ, можетъ быть, какъ весьма скромная составная часть.

Итакъ все говоритъ за то, что изъ рамокъ національности человѣку не выйти. Культурный ростъ человѣчества можетъ совершаться не иначе, какъ въ формѣ смѣны національныхъ культуръ, болѣе или менѣе совершенныхъ, болѣе или менѣе полно выражающихъ идею общечеловѣческой культуры.

В. Бѣляевъ.

Маріавиты.

Маріавитское движеніе, по всѣмъ признакамъ, уже пережило пору своего наибольшаго внѣшняго успѣха. Послѣдніе годы приносили уже—и далеко не всегда идущія отъ враговъ—извѣстія объ уменьшеніи числа маріавитовъ и о серьезныхъ матеріальныхъ затрудненіяхъ, испытываемыхъ маріавитскимъ обществомъ. Переживаемое нынѣ русскою Польшею тяжелое время должно будетъ неминуемо отразиться еще новыми испытаніями на внѣшнемъ положеніи маріавитовъ, главные центры которыхъ—Плоцкъ, гдѣ уже во время войны состоялось освященіе ихъ новаго собора, и Лодзь—заняты были не щадящимъ ничего священнаго врагомъ. Было бы, однако, преждевременно считать исторію маріавитскаго движенія уже завершившеюся и подводить ей окончательные итоги. Развитіе этого движенія можетъ еще пойти далѣе и дать внутреннему идейному содержанію его, если не новое направленіе, то по крайней мѣрѣ болѣе твердую и опредѣленную форму. И вообще для строго-историческаго изслѣдованія маріавитства время еще не наступило, такъ какъ начало его еще недостаточно отошло въ прошлое, и для правильнаго изображенія и оцѣнки многихъ фактовъ не достаетъ пока ни необходимаго матеріала, ни надлежащей исторической перспективы. Настоящій очеркъ поэтому имѣетъ цѣлію отмѣтить и уяснить лишь тѣ характерныя черты движенія, главнымъ образомъ со стороны его внутренняго содержанія, которыя успѣли уже достаточно обнаружиться за два десятилѣтія его исторіи [1]).

[1]) Главнымъ литературнымъ источникомъ для знакомства съ маріавитствомъ являются маріавитскія періодическія изданія: а) „Maryawita. Czciciel Przenaświętszego Sakramentu“, журналъ, выходившій съ

I.

Когда у маріавитовъ произошелъ разрывъ съ р.-католическою церковью, они представляли изъ себя уже опредѣлен-

1907 г. въ Лодзи сначала еженедѣльно (1907—1910), потомъ ежемѣсячно (1911—1912) и наконецъ четыре раза въ годъ (1913). Не слѣдуетъ смѣшивать его съ издававшимся съ 1903 г. въ Кѣльцахъ р.-католическимъ двухнедѣльнымъ журналомъ „Maryawita"; б) „Wiadomości. Dodatek do Maryawity", издававшіяся въ 1907—1908 гг. еженедѣльно, въ 1909—1910 гг съ измѣненнымъ названіемъ: „Wiadomości Maryawickie" дважды въ недѣлю, въ 1911—1912 трижды, наконецъ въ 1913—1914 опять еженедѣльно. Въ первомъ—наиболѣе важномъ—журналѣ помѣщены были уставы маріавитскаго союза (1907, № 1—5), исторія маріавитовъ („Historya Maryawitów", 1907, №№ 6—52, 1908, №№ 1—52, 1909, №№ 1—11; „Kronika Maryawitów", 1909, №№ 23, 24, 29—32, 38, 39, 43—47, 1910, №№ 3. 4, 6, 7, 13, 14, 31, 32, 43—52) и рядъ трактатовъ догматическаго, аскетическаго и апологетическаго содержанія: о Богѣ въ Св. Троицѣ, о св. Писаніи, о св. евхаристіи, о Пресв. Дѣвѣ Маріи, о духовной жизни. Апологетическія статьи въ защиту маріавитства противъ р.-католической критики, печатавшіяся въ 1910 г. №№ 33—42, 1911 и 1912 г. подъ заглавіемъ: „W obronie zasad Ewangelii", изданы были потомъ отдѣльными оттисками: część I (dogmatyczna), Łódź 1910; część II (moralna), księga I. Łódź 1913. Въ „Wiadomości'ахъ" помѣщались извѣстія о текущей жизни маріавитскихъ общинъ. Здѣсь же въ первый годъ изданія напечатана была обширная апологетическая статья подъ заглавіемъ: „Sprostowanie fałszywych wiadomości o Maryawitach" (1907, №№ 1—52), изданная потомъ въ обработкѣ и на русскомъ языкѣ подъ заглавіемъ: „Маріавиты. Отдѣлъ первый. Опроверженіе ложныхъ слуховъ о маріавитахъ. Выпускъ первый. Лодзь 1908"; в) „Kalendarz Maryawicki", выходившій ежегодно съ 1908 по 1914 г. Изъ многочисленныхъ брошюръ и статей р.-католическихъ авторовъ о маріавитствѣ, носящихъ большею частію рѣзкій полемическій характеръ, можно назвать слѣдующія: *O. Honorat* Kapucyn, Prawda o Maryawitach („Przegląd Katolicki", 1906, №№ 18—22); Ks. *M. Ciemniewski*, Charakterystyczne rysy pseudomistycysmu i ego wyniki („Przegląd Katolicki", 1906, №№ 13—15, 17—19); Dr. *A. Barmarcin*, Kacerska sekta mankietników, jej początek i odstępstwo od Kościoła. Warszawa 1906 (подлинное имя автора—Ks. A. Zaremba, см. „Przegl. Katol". 1907, № 11, str. 170); Ks. *K. J. Kantak*, Mankietnicy i mankietnictwo. („Głosy na czasie" № 21). Poznań 1910; *X.*, Nowy dokument publicznej nauki i stanowiska marjawitów. List pasterski o. Jana Marii Michała, Biskupa Marjawitów. pod względem dogmatycznym i etycznym („Miesęcznik Pasterski Płocki", 1910, № 2).—статья, принадлежащая, по словамъ маріавитскаго автора упомянутаго труда: „W obronie zasad Ewangelii" („Maryawita" 1910, № 33, str. 524; отд. отт. cz. I, str. 4), ксендзу A. Szelążek'y; *M. G.*, Sekta mankietników (zowiąca się sektą maryawitów). Warszawa 1906; Marjawici i ich Dzieło Miłoserdzia, Płock 1909; Ks. *Jan Gajkowski*, Gdzie dyabeł nie może, tam babę pośle. Prawda o

ную организацію, поставившую себѣ извѣстныя религіозныя цѣли и искавшую для себя признанія со стороны церкви, и самый разрывъ послѣдовалъ именно изъ-за отказа церковной власти дать просимое одобреніе. Въ уставѣ, который былъ представленъ на утвержденіе папѣ Пію X, организація эта представляется въ слѣдующемъ видѣ. Всѣ маріавиты составляютъ одинъ союзъ подъ названіемъ «Союзъ маріавитовъ непрестаннаго умилостивительнаго поклоненія св. дарамъ» (Związek Maryawitów Nieustającej Adoracyi Ubłagania). Союзъ этотъ имѣетъ цѣлію распространять во всемъ мірѣ особое почитаніе Господа Іисуса Христа, сокрытаго въ св. дарахъ [1]),

kozłowitach albo mankietnikach ku przestrodze tym, którzy jeszcze rozumu i wiary nie stracili. Sandomierz 1909 [напечатана въ переводѣ на русскій языкъ подъ заглавіемъ: „Католическій ксендзъ о маріавитахъ (правда о козловитахъ или манжетникахъ, къ предостереженію тѣхъ, которые еще разума и вѣры не потеряли)“ въ „Миссіонерскомъ Обозрѣніи“ 1910, № 1, была издана и отдѣльно]; *K. Gajkowski*, Mariavitensekte. Einige Blätter aus der neuesten Kirchengeschichte Russisch-Polens. Krakau 1911; *A. Palmieri* O. S. A., La teologia del mariavitismo. Estratto dal periodico „La Scuola Cattolica“ di Milano. Monza 1911; *E. Driessen* Ord. Carm., De wijding van J. Kowalski tot bisschop der Mariavieten te Utrecht 5 October 1909. Een nieuwe stap tot de vereeniging van Oud-Katholieken en Russisch-Orthodoxen. Utrecht — s'Hertogenbosch 1911; *Hildebrand van Amstel* O. P., The Mariavites („The American Catholic Quarterly Review“, 1912, january, vol. XXXVII, № 145); La setta dei mariaviti nella Polonia russa („La Civiltà Cattolica“, 1909, 18 dicembre, quad. 1428); Il mariavitismo in Russia („La Civiltà Cattolica“, 1910, 16 aprile, quad. 1436; 1911, 18 marzo, quad. 1458). Старокатолическимъ авторамъ принадлежатъ статьи: Een bezoek van de Mariavieten („De Oud-Katholiek“, 1910, №№ 16, 17); Onder onze vrienden in Polen („De Oud-Katholiek“, 1910, №№ 21, 23, 24); *E. K. Zelenka* (Kreuzer), Die Mariawiten („Altkatholisches Volksblatt“, 1910, № 7); *P. Heuschen*, Die Mariawiten („Deutscher Merkur“, 1909, № 16); *M. Kopp*, Die altkatholische Bewegung der Gegenwart. VIII. In Russisch Polen („Internationale kirchliche Zeitschrift“, 1911, Oktober-Dezember, № 4). Въ протестантской литературѣ имѣются труды: *J. Stjehule*, Die mariawitische Bewegung im Königreiche Polen („Die Christliche Welt“, 1910, №№ 24—27); *A. Rhode* Pastor, Bei den Mariawiten. Eindrücke von einer neuen romfreien katholischen Kirche. Gr.-Lichterfelde-Berlin 1911. На русскомъ языкѣ лучшій трудъ о маріавитахъ—*Н. Рейнке*, Маріавиты. Спб. 1910. Изъ другихъ можно назвать: *К. И. Ровинскій*, Маріавиты въ Царствѣ Польскомъ. Спб. 1910; проф. *В. А. Керенскій*, Маріавиты („Христіанское Чтеніе“, 1908, апрѣль); *М. В. Батуринъ*, Проблемы маріавитизма. Вильна 1914. Нѣсколько иностранныхъ трудовъ о маріавитствѣ остались намъ недоступными, и мы ихъ не называемъ.

[1]) Выраженіе: „св. дары“ является въ данномъ случаѣ не совсѣмъ точнымъ, поскольку здѣсь разумѣется поклоненіе Тѣлу и Крови Господа

для умилостивленія Его за грѣхи міра и для вознагражденія за причиняемыя Ему оскорбленія и этимъ распространеніемъ содѣйствовать нравственному возрожденію человѣчества и возстановленію христіанской ревности первыхъ вѣковъ. Союзъ состоитъ подъ покровительствомъ Пресвятой Богородицы и особымъ образомъ чтитъ ее подъ названіемъ «Непрестанной Помощи» (Nieustającej Pomocy). Въ него входятъ въ частности слѣдующія отдѣльныя организаціи: 1) Конгрегація священниковъ-маріавитовъ непрестаннаго умилостивительнаго поклоненія (Zgromadzenie Kapłanów Maryawitów Nieustającej Adoracyi Ublagania). Члены ея соблюдаютъ первый уставъ (regula) Франциска ассизскаго и кромѣ трехъ обычныхъ монашескихъ обѣтовъ: послушанія, бѣдности и цѣломудрія, даютъ еще четвертый обѣтъ — распространять почитаніе Іисуса Христа въ св. дарахъ, но не ведутъ общей жизни. Кромѣ указанной главной цѣли, общей всему маріавитскому союзу, конгрегація ставитъ себѣ цѣлію собственное освященіе—чрезъ подражаніе Господу Іисусу и Его Непорочной Матери и чрезъ исполненіе евангельскихъ совѣтовъ—и работу надъ обращеніемъ и освященіемъ ближнихъ. 2) Конгрегація сестеръ-маріавитокъ непрестаннаго умилостивительнаго поклоненія. Сестры соблюдаютъ второй уставъ Франциска (клариссинскій) и также даютъ четыре обѣта, при чемъ въ объясненіи послѣдняго обѣта подчеркивается въ особенности обязательство «вознаграждать» своимъ поклоненіемъ Іисуса Христа за оскорбленія, причиняемыя св. дарамъ священниками. Въ цѣли конгрегаціи кромѣ того входитъ также собственное освященіе и содѣйствіе спасенію ближнихъ частію молитвами и покаяніемъ, частію дѣлами любви христіанской. 3) Терціаріи-маріавиты непрестаннаго умилостивительнаго поклоненія, свѣтскіе и исполняющіе евангельскіе совѣты. Они слѣдуютъ третьему уставу Франциска ассизскаго, исполняя при этомъ обязанности, относящіяся къ поклоненію св. дарамъ. 4) Братство маріавитовъ непрестаннаго умилостивительнаго поклоненія. Члены его обязаны строго соблюдать заповѣди Божіи, въ особенности заповѣдь о любви къ Богу и къ ближнему, а также добросовѣстно исполнять

подъ однимъ только видомъ, именно подъ видомъ хлѣба, но оно съ другой стороны лучше выражаетъ данную въ польскомъ „Sakrament" и латинскомъ „Sacramentum" мысль о видимомъ предметѣ, чѣмъ наше слово „таинство".

обязанности своего званія. Для достиженія этого они должны возможно чаще исповѣдываться и причащаться св. таинъ [1]).

Какъ можно видѣть, въ организаціи маріавитовъ нашли себѣ примѣненіе съ формальной стороны три типа католическаго религіознаго соединенія: монашеская конгрегація, третій орденъ и братство, которыми и обнимаются всѣ члены новаго общества [2]). Ядромъ всего союза является конгрегація священниковъ-маріавитовъ, которой принадлежитъ руководительство союзомъ.

Что касается внутренней стороны маріавитской организаціи, ея религіозно-нравственнаго идеала, какъ онъ опредѣляется въ уставѣ, то высшею цѣлью, около которой сосредоточиваются и которой подчиняются всѣ другія задачи, является здѣсь особое почитаніе св. даровъ, такъ что маріавитство прежде всего есть евхаристическій союзъ, или точнѣе союзъ поклоненія св. дарамъ, и съ этой стороны входитъ въ длинный рядъ обществъ съ тою же цѣлію, существующихъ въ р.-католической церкви. Но въ маріавитствѣ это почитаніе св. даровъ имѣетъ, какъ увидимъ, и свою особенность: оно представляется тамъ единственнымъ средствомъ спасенія грѣховнаго человѣчества отъ гибели и источникомъ нравственнаго возрожденія христіанскаго общества; религіозный культъ св. даровъ непосредственно переходитъ, слѣдовательно, въ реформаторское стремленіе въ области нравственной жизни. Рядомъ съ сейчасъ указанною главною чертою маріавитскій идеалъ опредѣляется далѣе еще другою, такъ же служащею для маріавитовъ источникомъ реформаторскаго настроенія. Это францисканскій идеалъ. Какъ мы видѣли, изъ четырехъ организацій, которыми обни-

---

[1]) См. уставы названныхъ маріавитскихъ организацій въ „Maryawita“ 1907, №№ 1—5. Ср. также „Уставъ религіознаго союза маріавитовъ. Лодзь 1908“.

[2]) Монашескими конгрегаціями называются въ широкомъ смыслѣ религіозныя общества, члены которыхъ даютъ простые монашескіе обѣты (въ отличіе отъ монашескихъ орденовъ, въ которыхъ даются обѣты торжественные) и обязываются вести жизнь по одобренному церковною властію уставу подъ управленіемъ своихъ начальниковъ. Братства это—утвержденные церковною властію и состоящіе подъ ея надзоромъ союзы живущихъ въ мірѣ лицъ для упражненія въ нѣкоторыхъ особыхъ дѣлахъ благочестія или любви къ ближнему. Третій орденъ—религіозный союзъ, члены котораго, оставаясь въ мірѣ, соблюдаютъ особый, торжественно одобренный папою уставъ, хотя и не даютъ обѣтовъ, а только обѣщанія. О францисканскихъ терціаріяхъ см. ниже стр. 926.

мается все маріавитское общество, три, а именно священническая и женская конгрегаціи и терціаріи, берутъ за норму жизни уставы Франциска ассизскаго, который считается «патріархомъ» всего маріавитскаго союза. Францисканская же идея всегда содержала въ себѣ нравственно-реформаторскіе мотивы, и теперь въ маріавитской попыткѣ осуществить францисканскіе уставы эти мотивы получили возможность серьезно проявить свое дѣйствіе. Наконецъ третья черта маріавитскаго благочестія, указываемая въ уставѣ, — особое почитаніе Пресв. Дѣвы Маріи, — помощь которой маріавиты считаютъ необходимою для осуществленія своихъ задачъ, — и именно подъ названіемъ «Непрестанной Помощи». Въ отмѣченныхъ трехъ пунктахъ мы имѣемъ главные элементы религіозно-нравственнаго содержанія, съ которымъ выступило маріавитство какъ реформаторское движеніе.

Съ перваго же взгляда можно видѣть, что всѣ эти элементы маріавитской религіозности вмѣстѣ съ заложенными въ двухъ изъ нихъ реформаторскими задатками взяты изъ содержанія р.-католическаго религіознаго идеала и частію выражаютъ характерныя особенности р.-католическаго благочестія, отличающія его отъ православнаго. Маріавитство, можно сказать, вышло прямо изъ нѣдръ р.-католической религіозности и представляло собою попытку расширить и содержать съ большею искренностью и серьезностью практику нѣкоторыхъ специфическихъ формъ р.-католическаго культа и р.-католическаго аскетизма. Правда, попытка эта, благодаря тѣмъ особенностямъ, какія она имѣла, и той обстановкѣ, въ какой была предпринята, привела маріавитовъ къ столкновенію съ другими, и весьма существенными, пунктами р.-католической системы и въ концѣ къ отдѣленію отъ церкви, но сами по себѣ стремленія, съ какими выступили маріавиты, находились въ полномъ согласіи съ направленіемъ религіозной жизни въ западной церкви.

Чтобы лучше понять маріавитскій религіозный идеалъ во всемъ его объемѣ, намъ слѣдуетъ разсмотрѣть, что означали и какую силу заключали въ себѣ составляющіе его элементы въ ихъ развитіи въ р.-католической церкви, откуда они были заимствованы. Такимъ путемъ мы можемъ ближе уяснить себѣ природу маріавитства и въ частности будемъ имѣть нѣкоторыя данныя для сужденія о маріавитствѣ съ точки зрѣнія православнаго исповѣданія.

То почитаніе св. даровъ, которое маріавиты считаютъ главною цѣлію своего общества и послѣднимъ средствомъ спасенія человѣчества, составляетъ одну изъ особенностей р.-католическаго культа сравнительно съ православнымъ, очень замѣтную въ церковной практикѣ и въ послѣднее время часто подчеркиваемую католиками. Латиняне упрекаютъ восточныхъ въ томъ, что, содержа одинаковое съ р.-католическимъ догматическое ученіе объ евхаристіи, они не воздаютъ на практикѣ святѣйшему таинству подобающаго ему почитанія и слишкомъ рѣдко приступаютъ къ нему [1]). Однимъ изъ мотивовъ, побуждающихъ стараться о единеніи Востока съ Римомъ, служитъ у латинянъ именно желаніе избавить «евхаристическаго» или, какъ они еще выражаются, «сакраментированнаго» (sacramentato) Іисуса отъ того пренебреженія и заброшенности, которыя Онъ яко бы претерпѣваетъ теперь въ восточныхъ церквахъ, и доставить Ему друзей и поклонниковъ [2]). И дѣйствительно Западъ далеко опередилъ Востокъ въ развитіи культа евхаристіи, хотя видѣть въ этомъ развитіи выраженіе превосходства латинской религіозности нѣтъ никакой необходимости, а скорѣе слѣдуетъ отнести эту католическую особенность на счетъ той своеобразной потребности западнаго ума во внѣшнихъ объектахъ и конкретныхъ формулахъ и символахъ для своихъ религіозныхъ вѣрованій, понятій и чувствъ, которая заявляетъ себя и въ нѣкоторыхъ другихъ особенностяхъ р.-католической догматики и р.-католическаго богопочтенія [3]). Между

---

[1]) *S. Salaville*, L'Eucharistie et les Églises d'Orient. Rapport, presenté au Congrès Eucharistic de Cologne le 5 août 1909 („Revue Augustinienne", 1910, janvier, p. 42, 45, 55, 56, 57, 59); *П. Христовъ*, Значеніе болгарскаго монаха Пантелеймона въ дѣлѣ соединенія церквей („Труды третьяго велеградскаго съѣзда по вопросу о соединеніи восточной и западной церквей. Прага 1914". Стр. 57).

[2]) *Мартинъ Жюжи*, О молитвахъ, возносимыхъ за соединеніе церквей („Труды третьяго велегр. съѣзда", стр. 52); Conferenze religiose orientali nella Chiesa di S. Lorenzo ai Monti („Roma e l'Oriente. Rivista criptoferratense per l'unione delle chiese", 1914, Novembre-Diccmbre, № 47—48, p. 369—370).

[3]) О господствѣ воображенія и чувства въ религіозности латинянъ въ отличіе отъ восточной созерцательности см. прот. *А. Лебедевъ*, О латинскомъ культѣ Сердца Іисусова. Варшава 1882. Стр. 50—51. Епископъ Ч. Горъ говоритъ о латинскомъ культѣ св. даровъ: „it is a most serious lowering of the level of Christian devotion if a permanent external presence of Christ among Christians comes to be the most usually entertained idea of the manner of His „abiding with us" instead of the only

тѣмъ какъ восточная церковь, вѣрная установленію Господа, благоволившаго дать въ св. таинствѣ Свои Тѣло и Кровь подъ видами хлѣба и вина для вкушенія вѣрующимъ, и примѣру древней церкви [1]), употребляетъ св. дары только для причащенія и поклоненіе воздаетъ имъ только на литургіи и при причащеніи, въ западной церкви, по мѣрѣ утвержденія въ умахъ идеи трансубстанціаціи, все болѣе расширялось и богослужебное употребленіе св. даровъ. Сознаніе вѣрующихъ стало тамъ останавливаться на мысли, что въ св. дарахъ Господь присутствуетъ для того, чтобы постоянно, день и ночь, видимо пребывать въ Своей церкви, царствовать на тронѣ любви и милосердія и обитать среди вѣрующихъ. О св. дарахъ стали говорить, какъ объ «евхаристическомъ Богѣ», какъ о «добровольномъ Узникѣ дарохранительницы». Согласно съ этимъ св. дары сдѣлались видимымъ объектомъ, около котораго сосредоточивается религіозность въ разнообразныхъ ея проявленіяхъ, далеко выходящихъ за предѣлы литургіи. Въ установленный въ XIII в. въ честь св. даровъ праздникъ Тѣла Господня, а потомъ и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ, стали устраивать процессію со св. дарами, или такъ называемую «богоносную процессію» (processio theophorica), по улицамъ, при чемъ къ соблазну нѣкоторыхъ вѣрующихъ св. гостію стали носить открытою въ спеціально приспособленныхъ для этого монстранціяхъ или остенсоріяхъ на показъ всему народу, не смотря на то, что среди послѣдняго могли

sort of abiding, which the New Testament suggests—the indwelling of Christ *in* the members of His Body, of which it is the glory of the sacrament to be the earthly instrument. This institution of an external shrine of the divine presence among Christians, with its subtle but profound influence on Christian thought and language and devotion, is, I repeat, a tremendously bold development in view of Christ's institution" (*Ch. Gore*, The Body of Christ. London 1907, p. 138—139).

[1]) Древнѣйшее западное свидѣтельство о поклоненіи св. дарамъ говоритъ только о поклоненіи передъ причащеніемъ: „Nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit" (*S. Augustinus*, Enarr. in ps. XCVIII, 9. Migne, t. XXXVII, c. 1264). Что древняя церковь не знала поклоненія св. дарамъ внѣ литургіи, это признаютъ и сами католики. См. напр. *J. Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik. B. III, 2 Aufl. Paderborn 1906. S. 245: „Was den mit der veränderlichen Kirchendisziplin zusammenhängenden Fortschritt im eucharistischen Anbetungskulte betrifft, so blieb letzterer allerdings in der alten Kirche auf die Messe und Kommunion beschränkt, eine Gepflogenheit, welcher die Griechen bis zur Stunde treu geblieben sind".

находиться и невѣрные [1]). Далѣе вошелъ въ употребленіе обычай «выставленія» (expositio) св. даровъ въ извѣстныхъ случаяхъ для поклоненія и для совершенія молитвъ передъ ними [2]). Какъ при процессіяхъ, такъ и при «выставленіи» преподается народу благословеніе св. дарами. Вѣрующимъ рекомендуется возможно чаще «посѣщать» св. дары въ храмѣ и воздавать пребывающему тамъ Господу поклоненіе. Р.-католическій святой и учитель церкви Альфонсъ Лигуори († 1787) составилъ и молитвы на каждый день мѣсяца для такого посѣщенія св. даровъ (и Пресв. Дѣвы). Онъ называетъ это посѣщеніе «самою пріятною для Бога и самою полезною для вѣрующихъ формою почитанія св. таинства послѣ причащенія» [3]). Практика «посѣщенія» послѣ этого получила еще болѣе широкое распространеніе среди католиковъ.

Послѣ реформаціи XVI в. съ ея отрицательнымъ отношеніемъ къ р.-католическому ученію о трансубстанціаціи, или даже и о дѣйствительномъ присутствіи Тѣла Христова въ евхаристіи, а слѣдовательно и къ почитанію св. даровъ, къ прежнимъ мотивамъ особаго почитанія св. даровъ прибавился еще новый, — желаніе «вознаградить» усиленнымъ поклоненіемъ Христа за тѣ поруганія и оскорбленія, какимъ Онъ подвергается въ таинствѣ со стороны еретиковъ и невѣрующихъ. Вмѣстѣ съ этимъ расширились еще болѣе и формы почитанія. Въ Римѣ въ 1592 г. введена папою Климентомъ VIII 40-часовая молитва предъ выставленными св. дарами, совершаемая поочередно въ римскихъ церквахъ, такъ что поклоненіе св. дарамъ въ этомъ городѣ совершалось безпрерывно. Въ 1654 г. въ Парижѣ по обѣту во время тяжелой войны основано королевой-регентшей Анною австрійскою первое монашеское общество для вѣчнаго поклоненія св. дарамъ,—конгрегація «бенедиктинокъ вѣчнаго поклоненія св. таинству», первою настоятельницею которой была монахиня Мехтильда

---

[1]) *J. Hoffmann*, Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakramentes des Altars. Geschichtlich dargestellt. Kempten 1897. S. 219, 221, 223, 224.

[2]) *J. Hoffmann*, Die Verehrung und Anbetung des allerheiligsten Sakramentes des Altars; S. 273. *Hilarius a Sexten*, Tractatus pastoralis de sacramentis. Moguntiae 1895, p. 183—186.

[3]) *A. de Liguori*, Visites au Saint-Sacrement et à la Sainte Vierge pour chaque jour du mois. Ouvrage traduit en français sur la XV-e edition italienne. Paris 1802, p. 21—22.

«отъ св. таинства» (Екатерина де-Баръ). Сестры имѣли на одѣяніи, которое употребляли на богослуженіи, изображеніе гостіи, сдѣланное изъ позолоченной мѣди, съ надписью: «Да будетъ прославлено и благословенно святѣйшее таинство отнынѣ и до вѣка». Этимъ же возгласомъ начинались и оканчивались всѣ разговоры. Каждый часъ одна или нѣсколько сестеръ должны были совершать поклоненіе св. дарамъ съ положенною молитвою. Кромѣ того ежедневно одна сестра должна была совершать «великое удовлетвореніе», а именно за службою въ церкви и за трапезою стоять на колѣнахъ съ веревкою на шеѣ и со свѣчею въ рукѣ. Въ случаѣ какого-либо чрезвычайнаго оскорбленія, нанесеннаго св. таинству, устраивалась покаянная процессія, причемъ всѣ сестры шли съ веревками на шеѣ и со свѣчами въ рукахъ. Такая же процессія устраивалась ежегодно для вознагражденія св. таинства за неуваженіе и оскорбленія, оказанныя ему за годъ [1]). По примѣру этой конгрегаціи возникъ цѣлый рядъ другихъ конгрегацій и братствъ, поставившихъ себѣ цѣлію вѣчное поклоненіе св. дарамъ для прославленія Христа и для вознагражденія за обиды и оскорбленія, причиняемыя ему невѣріемъ и неблагодарностью людей, въ соединеніи иногда съ благотворительными или иными благочестивыми цѣлями. Всѣ эти общества щедро надѣлены были отъ папъ индульгенціями [2]).

---

[1]) *J. Hoffmann*, Die Verehrung und Anbetung der allerheiligsten Sakramentes des Altars, S. 277—278, 280—281; *M. Heimbucher*, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 2 A. Bd. I. Paderborn 1907, S. 393—395; *Helyot*, Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations séculières. T. VI. Paris 1718, p. 380—384.

[2]) Укажемъ для примѣра лишь болѣе значительныя изъ этихъ обществъ. Таковы изъ конгрегацій: 1) „Евхаристины“ или „отцы св. таинства“, конгрегація, основанная для вѣчнаго поклоненія св. дарамъ и для распространенія этого поклоненія патеромъ Eymard'омъ въ Парижѣ въ 1856 г. и утвержденная папою въ 1862 и 1895 г. 2) „Дамы вѣчнаго поклоненія св. таинству алтаря“, конгрегація, основанная въ Брюсселѣ графинею Анною Meeûs вмѣстѣ съ іезуитомъ о. Бооне въ 1857 г. и утвержденная папою въ 1867 и 1872 г. 3) „Сакраментинки“ или „сестры вѣчнаго поклоненія“, конгрегація, основанная въ Марсели доминиканцемъ A. Le Quieu въ 1639 г. 4) „Сестры вѣчнаго поклоненія“ (Religiose perpetue adoratrici di Gesù nel divin Sagramento dell'altare), конгрегація, основанная въ Римѣ Катериною Сордини въ 1807 г. и утвержденная папою въ 1808 и 1818 г, 5) „Сестры умилостивительнаго поклоненія“ (Soeurs de l'Adoration réparatrice), конгрегація, основанная въ Парижѣ Теоделиндою Дюбуше въ 1850 г. и утвержденная въ 1865 г. 6) „Общество

Въ тѣсной связи съ особымъ почитаніемъ св. даровъ стоитъ и получившій нынѣ такое широкое распространеніе въ р.-католической церкви культъ Сердца Іисусова, гдѣ почитаніе любви Христовой къ людямъ и отвѣтная любовь ко Христу прикрѣплены, какъ къ видимому объекту, къ внѣшнему символу любви Христовой, къ плотскому сердцу Господа, съ такимъ грубымъ анатомическимъ реализмомъ изображаемому на нѣкоторыхъ принадлежностяхъ этого культа. Наиболѣе важныя видѣнія монахини-визитантки Маргариты Маріи Алякокъ († 1690), отъ которыхъ ведетъ начало культъ Св. Сердца, послѣдовали ей, когда она молилась въ храмѣ передъ выставленными св. дарами. [1]). Однимъ изъ мотивовъ къ почитанію Сердца Іисусова наряду съ любовію къ Господу, отвѣчающею на любовь, которою Его Сердце горитъ къ людямъ, является, по смыслу видѣній Маргариты Маріи, уже извѣстное намъ желаніе удовлетворить божественное Сердце за тѣ оскорбленія, какія оно терпитъ отъ неблагодарности и холодности людей, между прочимъ во время выставленія св. даровъ для поклоненія [2]). И самое почитаніе Св. Сердца состоитъ прежде

Пикпюсъ" или „общество Св. Сердецъ Іисуса и Маріи и вѣчнаго поклоненія св. таинству алтаря": а) мужское (миссіонеры), основанное въ Парижѣ аббатомъ Кудрэномъ въ 1805 г. и утвержденное въ 1815 г. и б) женское, основанное имъ же въ 1800 г.—Изъ братствъ назовемъ: 1) „Архибратство вѣчнаго поклоненія св. таинству и поддержанія бѣдныхъ церквей", основанное въ Брюсселѣ Анною Meeûs въ 1848 г., въ 1855 г. возведенное въ архибратство, а въ 1879 г. перенесенное въ Римъ. 2) „Архибратство вѣчнаго поклоненія св. таинству для утѣшенія бѣдныхъ душъ въ чистилищѣ", основанное въ Ламбахѣ въ 1877 г. 3) „Евхаристическій союзъ священниковъ поклоненія" (Prêtres Adorateurs), основанный въ 1858 г. Эймаромъ и въ 1887 г. утвержденный въ качествѣ братства. 4) „Союзъ умилостивительнаго поклоненія католическихъ націй" (L'adorazione riparatrice delle nazioni cattoliche), основанный въ Римѣ въ 1883 и стоящій подъ руководствомъ редемптористовъ. Каждый день недѣли назначенъ на совершеніе поклоненія за извѣстную націю по очереди. *M. Heimbucher*, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. 2 A. B. III. 1908, S. 352, 398; B. II. 1907, S. 305; B. III, S. 396, 395, 471; *F. Beringer*, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. 10 A. Paderborn 1893, S. 567, 572, 576; „Die Religion in Geschichte und Gegenwart", hsgb. v. *F. M Schiele* und *L. Zscharnack*, B. V. Tübingen 1913, S. 204; *M. Buchberger*, Kirchliches Handlexikon, B. I, S. 155, 205; The Catholic Encyclopedia, Vol. I, p. 153.

[1]) *J.-V. Bainvel*, La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus. 3-e éd. Paris 1911, p. 19, 23, 52.

[2]) *J.-V. Bainvel*, La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus, p. 23, 26, 27.

всего въ возможно частомъ причащеніи, какъ и Маргарита Марія хотѣла соединяться съ Сердцемъ Господа именно въ евхаристіи [1]).

Рядомъ съ широкимъ развитіемъ культа св. таинства шло въ р.-католической церкви все большее покровительство практикѣ частаго причащенія, какъ высшаго выраженія почитанія таинства. Въ этомъ покровительствѣ католическіе писатели видятъ также преимущество своей церкви передъ восточною, причемъ на этотъ разъ ссылаются въ оправданіе на примѣръ древней церкви. Въ вопросѣ о практической цѣлесообразности частаго причащенія католики сами, однако, далеко не всегда были единодушны. Принципіально желательность такого причащенія признавалась всѣми [2]), но когда ставился вопросъ о нравственномъ расположеніи, требующемся отъ желающихъ часто приступать къ св. трапезѣ, то мнѣнія раздѣлялись. Однихъ сознаніе спасительности причащенія для христіанина склоняло не преграждать доступа къ нему слишкомъ строгими требованіями, другихъ благоговѣніе къ таинству располагало допускать къ частому вкушенію его только лицъ, соблюдающихъ особую нравственную чистоту. И тотъ и другой взглядъ внушались благочестивымъ чувствомъ и находили себѣ сторонниковъ. Между прочимъ мысль о необходимости частаго причащенія встрѣчаемъ у нѣкоторыхъ проповѣдниковъ-реформаторовъ въ средневѣковой исторіи западной церкви, напр. у двухъ предшественниковъ Гуса: Яна Милича и Матѳея Яновскаго [3]). Вопросъ сдѣлался предметомъ довольно остраго спора въ XVII в. [4]), когда іезуиты стали вводить

---

[1]) *J.-V. Bainvel*, La dévotion au Sacré-Coeur de Jésus, p. 124, 125. Любопытно отмѣтить, что въ свое время объ установленіи для всей церкви праздника въ честь Св. Сердца просили папу Климента XIII именно польскіе епископы (десяти каѳедръ), какъ еще раньше при Бенедиктѣ XIII просилъ о томъ же епископъ краковскій. См. *N. Nilles*, De rationibus festorum sacratissimi cordis Jesu et purissimi cordis Mariae, e fontibus juris canonici erutis. Ed. II. Oeniponte 1869, p. 225, 32.

[2]) *Conc. Trident.*, sess. XXII, cap. 6: „Optaret quidem sacrosancta Synodus, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam Eucharistiae perceptione communicarent“ (*Denzinger*, Enchiridion symbolorum, n. 944. Ed, X. Friburgi Brisgoviae 1908, p. 313).

[3]) Проф. *И. С. Пальмовъ*, Гуситское движеніе. Вопросъ о чашѣ въ гуситскомъ движеніи. Спб. 1881, стр. 213, 223.

[4]) См. *J. W. Eberl*, Jansenisten und Jesuiten im Streite über die oftmalige Kommunion. Regensburg 1847; *E. Dublanchy*, Communion fréquente (*A. Vacant — E. Mangenot*, Dictionnaire de théologie catholique. Vol. III, p. 515—552).

практику частаго причащенія въ свою систему религіознаго руководительства вѣрующими, разсчитанную на то, чтобы привязать мірянъ къ церковнымъ установленіямъ, и своимъ легкимъ отношеніемъ къ приготовленію ко причастію вызвали извѣстный протестъ со стороны «янсениста» Антуана Арно. Въ своей книгѣ: «De la fréquente communion» (1643) Арно, не выступая противъ частаго причащенія самого по себѣ, для достойнаго принятія таинства считалъ необходимымъ предварительное очищеніе грѣховъ продолжительнымъ и серьезнымъ покаяніемъ и чистую любовь къ Богу или дѣятельное желаніе исполнять волю Божію. Эти его положенія были осуждены Александромъ VIII [1]). Противники Арно считали достаточнымъ для причащенія находиться «въ состояніи благодати», т. е. быть свободнымъ отъ смертнаго грѣха. Со временъ Альфонса Лигуори стало все болѣе находить сторонниковъ мнѣніе, что для частаго причащенія (т. е. болѣе одного раза въ недѣлю) нужна свобода, если не отъ простительныхъ грѣховъ вообще, то по крайней мѣрѣ отъ пристрастія (affectus) къ такимъ грѣхамъ. Но въ XIX в. въ связи съ общимъ подъемомъ евхаристическаго благочестія, особенно при папѣ Львѣ XIII, настроеніе все болѣе складывалось въ пользу снисходительнаго отношенія къ условіямъ частаго причащенія, и наконецъ этотъ взглядъ получилъ оффиціальную санкцію, можетъ быть, не безъ нѣкотораго вліянія маріавитскаго движенія. Въ утвержденномъ папою Піемъ X декретѣ конгрегаціи собора 20 декабря 1905 г. выражалось отъ имени папы пожеланіе, чтобы христіане какъ можно чаще и даже ежедневно приступали къ св. трапезѣ, и въ качествѣ необходимаго условія выставлялось лишь требованіе быть свободнымъ отъ смертныхъ грѣховъ и имѣть намѣреніе впредь никогда не грѣшить, свобода же отъ грѣховъ простительныхъ, даже сознательныхъ, и отъ пристрастія къ нимъ объявлялась не необходимою, вообще же указывалось обращаться за совѣтомъ къ духовнику [2]).

Указанная практика р.-католической церкви въ отношеніи къ таинству евхаристіи обосновывается въ ней ученіемъ о великомъ значеніи и спасительности евхаристіи въ христіанской церкви. Въ догматѣ и богословской спекуляціи западная

---

[1]) *Denzinger*, Enchiridion symbolorum, n. 1312 — 1313 (ed. X, p. 336).

[2]) „Acta Pontificia et Decreta SS. RR. Congregationum“, 1906, jan.-febr., p. 57.

церковь не расходится здѣсь существенно съ восточною. Евхаристія въ католическомъ богословіи ставится въ самую тѣсную связь съ тайнами Св. Троицы и воплощенія, представляется продолженіемъ этой послѣдней тайны, завершеніемъ реальнаго единенія Сына Божія со всѣми людьми и выраженіемъ мистическаго существа церкви, какъ общенія людей съ Богочеловѣкомъ [1]). Для насъ въ настоящемъ очеркѣ особый интересъ представляетъ усердно проводимая католическими писателями мысль о значеніи евхаристіи, какъ источника жизненной силы церковнаго общества, а также и самый способъ раскрытія этой мысли. Эта сторона ученія объ евхаристіи нашла себѣ авторитетное выраженіе между прочимъ въ энцикликѣ объ евхаристіи («Mirae caritatis»), изданной папою Львомъ XIII († 1903) 28 мая 1902 г. передъ «отшествіемъ изъ сей жизни» съ цѣлію «возбудить въ христіанскомъ народѣ любовь къ дивному таинству», расширить еще болѣе его почитаніе и оживить практику частаго причащенія, и имѣвшей большое значеніе въ исторіи маріавитства. Левъ XIII говоритъ здѣсь, что изъ евхаристіи сразу же по ея установленіи потекла въ жилы общества и семьи новая жизнь, та сила, которая преобразовала весь строй жизни и дала новое направленіе государству, семьѣ, искусству. Евхаристія, по словамъ папы, дѣлаетъ человѣка причастникомъ божественной природы, подавляетъ въ немъ похоть и воспитываетъ высшія добродѣтели: покаяніе и любовь къ Богу и къ ближнему, ту любовь, которая сдерживаетъ себялюбіе и страсть къ богатству и ведетъ къ справедливости. Это таинство составляетъ, по выраженію папы, «какъ бы центръ христіанской жизни и благочестія», «какъ бы душу церкви». Изъ него церковь почерпаетъ всю свою силу и славу, всѣ украшенія божественныхъ дарованій, всѣ блага [2]). Изъ

---

[1]) *M. J. Scheeben*, Die Mysterien des Christenthums. 2-te Auflage, besorgt durch L. Küpper. Freiburg im Breisgau 1898, S. 441, 431, 427, 479.

[2]) SS. D. N. Leonis d. p. PP. XIII epistola encyclica de Sanctissima Eucharistia („La Civiltà Cattolica", 1902, 27 maggio, fasc. 1247, p. 518, 521, 526, 527, 532, 533). Въ своемъ изображеніи евхаристіи, какъ источника жизни христіанской, папа объединяетъ и непосредственное благодатное дѣйствіе этого таинства на причащающихся, и то благодѣтельное дѣйствіе, которое вообще оказываетъ на христіанина вѣра въ евхаристію, какъ таинство любви, заключающее въ себѣ все, что Богъ сдѣлалъ для человѣка. Такъ, будучи вѣчнымъ напоминаніемъ страданія Христова, евхаристія внушаетъ христіанину необходимость покаянія; открывая

евхаристіи, какъ изъ источника, католическіе писатели производятъ всю христіанскую энергію въ приложеніи непосредственно къ разнымъ областямъ жизни. Мысль о такомъ значеніи евхаристіи ярко раскрываетъ напр. извѣстный церковный историкъ проф. Альбертъ Эргардъ. Евхаристія, — говоритъ онъ, — образуетъ неистощимую центральную силу для выполненія задачъ церкви, относящихся къ распространенію царства Божія на землѣ, къ осуществленію жизненныхъ идеаловъ христіанства въ семьѣ, въ частной и публичной жизни, наконецъ къ изслѣдованію тайнъ вѣры богословскою наукою и къ изображенію ихъ въ церковномъ искусствѣ. «Спросите,—говоритъ Эргардъ,—миссіонеровъ, оставляющихъ свою семью и свое отечество, чтобы идти въ дальнія страны и тамъ день и ночь, часто съ малою надеждою на успѣхъ, съ опасностью для жизни, среди неописуемыхъ трудовъ работать надъ обращеніемъ языческихъ народовъ; спросите ихъ, откуда они берутъ силу переносить все это и не отступать ни передъ какимъ затрудненіемъ? Ихъ единогласный отвѣтъ будетъ такой: евхаристическій Богъ, сопровождающій насъ на чужбину подъ видами хлѣба и вина и никогда насъ не оставляющій, Онъ наша сила и наша крѣпость». «Спросите» монашествующихъ, «откуда они берутъ силу давать намъ каждый день такой героическій примѣръ. И они отвѣтятъ: св. таинство алтаря, къ которому мы ежедневно приступаемъ, вотъ та пища, изъ которой наша душа почерпаетъ силу побѣдоносно выдерживать эту борьбу». «Такой же отвѣтъ дадутъ и многія тысячи бѣлаго духовенства и міряне, работающіе въ мірѣ и въ публичной жизни надъ внутреннимъ образованіемъ царства Божія на землѣ, борющіеся со зломъ, упражняющіеся въ добродѣтели, мужественно принимающіе на себя культурныя задачи... И они громко и безстрашно исповѣдаютъ святую евхаристію источникомъ своей силы, щитомъ въ борьбѣ, утѣшеніемъ въ страданіи, прибѣжищемъ въ жизни и смерти» [1]).

Если такимъ образомъ широко развитый въ р.-католической церкви культъ св. даровъ давалъ для благочестивыхъ душъ

богатства божественной любви къ людямъ, возбуждаетъ любовь къ Богу и согрѣваетъ естественно вытекающую изъ этой любви любовь къ ближнему (р. 526, 528, 529).

[1]) *A. Erhard*, Das religiöse Leben in der katholischen Kirche. Freiburg im Breisgau 1904, S. 208, 211, 212, 213.

готовыя формы девоціи и религіознаго соединенія, то практика причащенія, въ которой онѣ воспитывались церковью, влагала въ эти формы цѣлый кругъ идей и мотивовъ, способныхъ даже и въ порядкѣ естественной духовной жизни питать дѣятельную нравственную энергію.

Образъ житія, какой избрали для себя руководящія конгрегаціи маріавитскаго союза для лучшаго осуществленія поставленныхъ себѣ цѣлей, т. е. жизнь по уставамъ Франциска ассизскаго, взятъ былъ, какъ сказано, также изъ запаса аскетическихъ формъ р.-католической церкви. Францисканское монашество явилось результатомъ едва ли не самой серьезной въ исторіи западной церкви попытки нравственнаго возрожденія обмірщенной до крайнихъ предѣловъ церкви путемъ добросовѣстнаго исполненія евангельскихъ совѣтовъ и подражанія Христу. Францискъ ассизскій († 1226) заповѣдалъ основанному имъ братству строгое отреченіе отъ владѣнія собственностью, не только личнаго, но и коллективнаго, указавъ въ случаѣ невозможности заработать средства содержанія трудомъ питаться отъ «трапезы Господней», т. е. попросту просить милостыню, и такое же строгое исполненіе заповѣди смиренія, такъ чтобы братья дѣйствительно были «меньшими», т. е. низшими людьми среди тогдашняго общества. Примыкая отчасти по своимъ цѣлямъ и мотивамъ къ оппозиціоннымъ по отношенію къ церкви реформаторскимъ движеніямъ арнольдистовъ и вальденсовъ, францисканскіе братья существенно отличались отъ нихъ вѣрностью догматамъ католической церкви и смиренною покорностью папѣ и іерархіи, а также воспринятымъ отъ своеобразной религіозно-поэтической личности Франциска духомъ радостной любви къ людямъ при всей суровости собственнаго образа жизни. Ассизскіе viri poenitentiales, какъ назывались первые ученики Франциска, проповѣдывали евангельскую жизнь не обличеніями, и даже не столько словомъ, сколько собственнымъ примѣромъ, хотѣли реформировать прежде всего самихъ себя. Духъ самоотреченія, покаянія и молитвы одушевлялъ братство странствующихъ проповѣдниковъ. Но прямолинейная попытка сыновъ Франциска вести евангельскую жизнь встрѣтилась съ житейски-благоразумною организаторскою политикою папъ, хотѣвшихъ ради лучшаго использованія новаго ордена для своихъ цѣлей вести его по тому пути, по которому шли всѣ другіе ордена, и смягчить казавшійся слишкомъ строгимъ уставъ. По смерти Франциска начались пап-

скія разъясненія правила о бѣдности, дававшія возможность обойти при помощи фикцій завѣтъ основателя о совершенной бѣдности и подъ видомъ простого пользованія собственностію, принадлежащею якобы жертвователямъ или римскому престолу, сохранить нищенствующему ордену такое же матеріальное обезпеченіе и довольство, какое имѣли другіе ордена. Партія строгихъ ревнителей устава (спиритуаловъ), вынужденная выбирать между повиновеніемъ церковной власти и вѣрностью завѣтамъ основателя, предпочитала иногда послѣднее и отказывалась отъ повиновенія папскимъ распоряженіямъ, какъ идущимъ противъ евангелія и противъ устава, полученнаго Франдискомъ отъ Самого Христа. Группы спиритуаловъ въ Провансѣ (Петръ Оливи) и Италіи (Ангелъ кларенскій и Убертинъ казальскій) отдѣлились отъ умѣреннаго большинства ордена (communitas ordinis). Изъ ихъ среды стали раздаваться суровыя рѣчи объ отпаденіи папы (особенно Бонифація VIII), а вмѣстѣ и оффиціальной церкви отъ Христа. Среди нихъ распространились также апокалиптическія идеи аббата Іоахима флорскаго и его послѣдователей о великомъ развращеніи «плотской» церкви и о наступленіи третьяго періода, царства Св. Духа, когда «духовнымъ орденомъ» возвѣщено будетъ «вѣчное евангеліе». Папа назывался «звѣремъ изъ бездны». О нѣкоторыхъ спиритуалахъ, говорили, что они отдаютъ предпочтеніе греческой церкви предъ римскою [1]). При Іоаннѣ XXII, осудившемъ въ 1323 г., какъ ересь, ученіе о томъ, что Христосъ и апостолы не имѣли ни общей, ни частной собственности, въ оппозицію папѣ стали даже и не принадлежавшіе къ спиритуаламъ францисканцы, во главѣ съ своимъ генераломъ Чезеною. Борьба окончилась подчиненіемъ большинства ордена куріи и преслѣдованіемъ меньшинства (fraticelli) инквизиціею, но болѣе строгое теченіе сохранялось въ орденѣ и послѣ этого, и представители его образовали въ XIV в. особыя конгрегаціи «обсервантовъ», т. е. соблюдающихъ уставъ. Въ XVI в. послѣдовало формальное раздѣленіе

[1]) *F. Ehrle* S. J., Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen („Archiv für Litteratur-und Kirhengeschichte des Mittelalters", B. I, S. 522; B. III, S. 609; B. IV, S. 2, 3, 4, 9, 11, 12); *F. Ehrle*, Zur Vorgeschichte des Concils von Vienne („Arch. f. Litter.-u. Kirchengesch. des Mittelalt.", B. II, S. 370, 371, 410, 411); *С. А. Котляревскій*, Францисканскій орденъ и римская курія въ XIII и XIV вѣкахъ. Москва 1901, стр. 298, 266, 299, 289.

ордена на миноритовъ-обсервантовъ и миноритовъ-конвентуаловъ (въ 1517 г. при папѣ Львѣ X), а спустя еще немного изъ среды самихъ обсервантовъ выдѣлился новый, еще болѣе строгій орденъ миноритовъ-капуциновъ, основанный Маттео Басси († 1552) и въ 1619 г. получившій въ качествѣ самостоятельнаго ордена отдѣльнаго генерала. Капуциновъ называютъ «бѣднѣйшимъ изъ орденовъ». Правила запрещаютъ имъ употребленіе денегъ и предписываютъ строгій образъ жизни (самобичеваніе, суровая одежда, запрещеніе ѣздить и проч.). Представители этого ордена и послужили проводниками вліянія францисканскаго монашества на маріавитовъ. Въ Польшѣ въ послѣднія десятилѣтія XIX вѣка работали (въ Закрочимьѣ и Новомъ Мястѣ) капуцины оо. Прокопъ, Лука и Гоноратъ. Особенную извѣстность получилъ о. Гоноратъ (Козьминскій), основавшій нѣсколько тайныхъ женскихъ конгрегацій (гоноратки) [1]) и бывшій нѣкоторое время духовнымъ руководителемъ основательницы маріавитскаго общества Маріи Франциски Козловской.

Францисканское вліяніе на ту среду, изъ которой вышли маріавиты, дѣйствовало не только непосредственно чрезъ миноритовъ, но еще и чрезъ третій орденъ Франциска ассизскаго. Сама Марія Франциска Козловская была терціаркою этого ордена, и въ маріавитскую организацію, вмѣстѣ съ двумя первыми орденами, принято было, какъ мы знаемъ, и это установленіе «серафическаго отца». Третій орденъ Франциска, хотя и носитъ титулъ ордена, представляетъ изъ себя собственно не монашескую организацію, а состоитъ изъ лицъ, желающихъ вести болѣе строгую жизнь, не оставляя семьи и міра. По францисканскому преданію, первоначальный уставъ терціаріямъ, или, какъ они тогда назывались, «братьямъ покаянія», данъ былъ самимъ Францискомъ, хотя древнѣйшій сохранившійся до нашего времени уставъ францисканскаго покаяннаго братства, датированный 1221 г., [2]) относится, по мнѣнію изслѣдовате-

---

[1]) См. объ этихъ конгрегаціяхъ книгу г-жи *St. Poraj*, Tajne zakony honorackie (nasza rodzima kabała pobożnych). Warszawa 1909.

[2]) См. „Regula et vita fratrum vel sororum penitentium... Memoriale propositi fratrum et sororum de Penitentia in domibus propriis existentium, inceptum anno Domini MCCXXI etc.“ у *H. Boehmer'a* въ его Analekten zur Geschichte des Franziscus von Assisi. Tübingen und Leipzig 1904, S. 73. О происхожденіи терціаріевъ см. *Л. П. Карсавинъ*. Очерки религіозной жизни въ Италіи XII—XIII вѣковъ. Спб. 1912, стр. 504, 662; *H. Holzapfel*,

лей, ко времени уже послѣ смерти Франциска. Согласно этому уставу члены братства должны были, сколько возможно въ условіяхъ мірской жизни, слѣдовать духу завѣтовъ Франциска. Они обязывались возвратить неправедно пріобрѣтенное имущество, заблаговременно сдѣлать духовное завѣщаніе, въ одеждѣ соблюдать простоту и скромность, не носить украшеній и избѣгать соблазнительныхъ зрѣлищъ и развлеченій. Имъ предписывалось сверхъ обычныхъ постовъ соблюдать еще нѣкоторые дни поста и воздержанія, ежедневно читать службы суточнаго круга или за каждую прочитывать извѣстное количество псалмовъ, а неграмотнымъ «Pater noster», трижды въ году или даже ежемѣсячно исповѣдываться и причащаться. Ежемѣсячно братья собирались, по уставу, на общую службу и дѣлали взносъ въ братскую кассу на бѣдныхъ и больныхъ, въ случаѣ болѣзни кого либо изъ братьевъ посѣщали его и оказывали помощь, а по смерти совершали поминовеніе. Братья должны были воздерживаться отъ присяги, не носить оружія и всѣ споры улаживать внутри общества при помощи начальствующихъ лицъ братства. Для управленія братствами назначались братья минориты изъ перваго ордена. Обѣтовъ братья не давали, а только письменное обѣщаніе соблюдать правила. Уставъ этотъ—съ нѣкоторыми измѣненіями—получилъ утвержденіе отъ папы Николая IV въ 1289 г. (булла «Supra montem»). Впослѣдствіи изъ ордена выдѣлился особый орденъ терціаріевъ регулярныхъ, т. е. дающихъ монашескіе обѣты и ведущихъ общую жизнь. Папы прокровительствовали свѣтскому третьему ордену и давали ему разныя привилегіи и индульгенціи. Особенно большія надежды возлагалъ на него папа Левъ XIII. Распространеніе чрезъ терціаріевъ въ широкихъ слояхъ народа францисканскаго благочестія, т. е. духа молитвы, покаянія и самоотверженной любви, онъ считалъ лучшимъ средствомъ къ уврачеванію недуговъ современнаго общества и къ возрожденію христіанской жизни. Въ конституціи «Auspicato» 17 сентября 1882 г. Левъ XIII призывалъ всѣхъ христіанъ вступить въ это святое воинство, а конституціей «Misericors Dei Filius» 30 мая 1883 г. далъ третьему ордену новый уставъ, въ которомъ значительно смягчилъ дисциплину ордена въ цѣляхъ его большаго распространенія. Обязательныя ежедневныя

Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freib. i. B. 1909, S. 660; *M. Heimbucher*, Die Orden und Kongregationen. B. II, S. 490.

молитвы были теперь сокращены и для мірянъ сведены въ сущности къ чтенію 12 разъ «Pater noster», «Ave Maria» и «Gloria Patri». Заново опредѣлены были въ конституціи и индульгенціи, присвоенныя ордену [1]).

Если, какъ мы видѣли, и евхаристическое благочестіе, какъ оно культивируется въ римской церкви, можетъ укрѣплять и поддерживать нравственную энергію христіанина, то тѣмъ болѣе о францисканскомъ идеалѣ, какъ онъ выраженъ въ первомъ, а частію и въ третьемъ уставахъ Франциска, можно сказать, что въ немъ заложены были и уже заявляли себя въ прошломъ мотивы къ очень серьезному и искреннему преобразованію жизни по духу евангелія.

Едва ли есть необходимость останавливаться на отмѣченной нами третьей характерной чертѣ маріавитсктго благочестія, на почитаніи Пресв. Дѣвы (особенно чтимой у маріавитовъ подъ названіемъ «Непрестанной Помощи»), и доказывать, что это почитаніе всецѣло перенято изъ р.-католической церкви. Достаточно вспомнить длинный рядъ монашескихъ орденовъ, конгрегацій и союзовъ, посвященныхъ Богоматери и носящихъ ея имя, чтобы видѣть, что маріавиты шли здѣсь по проторенному пути. Въ частности они оставались вѣрными традиціи своей родной страны съ ея глубоко чтимыми народомъ святынями, чудотворными иконами Божіей Матери: Ченстоховскою, Остробрамскою и др. [2]), Любопытно отмѣтить, что первый орденъ, основанный въ Польшѣ (ксендзомъ Ст. Папчинскимъ въ 1681 г.), посвященъ былъ Непорочному Зачатію Богородицы и назывался «орденомъ священниковъ маріановъ» (Ordo Immaculatae Conceptionis B. M. V. clericorum regularium marianorum) [3]).

---

[1]) См. конституцію „Misericors Dei Filius" въ „SS. D. N. Leonis PP. XIII allocutiones, epistolae, constitutiones etc." Vol. II. Brugis et Insulis 1887, p. 10. Подробныя свѣдѣнія объ устройствѣ, управленіи и благочестивыхъ упражненіяхъ третьяго ордена можно найти въ руководствахъ для членовъ и для руководителей ордена, напр. въ Handbuch zur Leitung des dritten Ordens des hl. Franziscus. Von *F. S. Tischler*. Bregenz am Bodensee 1912; *Kassian Thaler*'s Lehr-und Gebetbuch für die Tertiaren des hl. Franziskus. Verfasst von *F. S. Tischler*. 10-te A. Bregenz am Bodensee.

[2]) О почитаніи Божіей Матери въ Польшѣ см. „Księga Pamiątkowa Maryańska ku czci pięćdziesięciolecia ogłoszenia Dogmatu o Niepokalanem Poczęciu Naiświętszej Maryi Panny. Wydanie drugie. T. I — II. Lwów-Warszawa 1905".

[3]) *L. Górski*, Krótka wiadomość historyczna o założeniu zakonu księży maryanów w Polsce i o zyciu księdza Stanisława Papczyńskiego („Pamiętnik

Первая женская конгрегація, основанная ксендзомъ Ю. С. Турчиновичемъ въ 1737 г., была также посвящена Маріи и называлась конгрегаціей «Маріавитокъ» (marjawitki), т. е. сестеръ жизни Маріи (отъ словъ: Mariae vita). Община имѣла цѣлію обращеніе евреекъ въ католичество и воспитаніе и обученіе дѣтей и утверждена была папою Бенедиктомъ XIV въ 1752 г., но потомъ временно была закрыта, снова возстановлена и въ XIX в. прекратила существованіе [1]). Какъ видимъ, самое имя для своей общины основательница маріавитства нашла уже готовое въ прошломъ польскаго монашества. И спеціальный культъ Божіей Матери «Непрестанной Помощи» также былъ уже ранѣе распространенъ въ Польшѣ. Этотъ культъ связанъ съ чудотворною иконою Богоматери съ такимъ титуломъ, привезенною, по преданію, нѣкогда въ Римъ съ острова Крита и тожественною будто бы съ находящеюся нынѣ въ церкви св. Альфонса (Лигуори) въ редемптористскомъ монастырѣ въ Villa Caserta. За почитаніе этой иконы и за молитвы къ Божіей Матери «Непрестанной Помощи» назначены папою Піемъ IX индульгенціи [2]).

Итакъ со стороны своего религіозно-нравственнаго содержанія маріавитское движеніе самымъ тѣснымъ образомъ примыкало и даже, можно сказать, сливалось съ наличными религіозными теченіями въ римскомъ католицизмѣ, покровительствуемыми папскою властію: съ евхаристическимъ благочестіемъ и съ францисканскимъ стремленіемъ къ устройству жизни по евангелію. Но маріавитство выступило не какъ одна изъ многихъ организацій, основанныхъ для простого культивированія готовыхъ благочестивыхъ формъ, а какъ въ собственномъ смыслѣ новое реформаторское движеніе, имѣющее для себя чрезвычайную миссію отъ Бога и открывающее послѣднее средство спасенія гибнущему человѣчеству, и оно на дѣлѣ заявило себя такимъ движеніемъ, въ которомъ заложенныя въ старыхъ католическихъ идеяхъ потенціальные реформаторскіе задатки

Religijno-Moralny", t. V. Warszawa 1843, str. 293; „Encyklopedja Kościelna", wyd. przez *X. M. Nowodworskiego,* t. XIII. Warszawa 1880, str. 536.

[1]) „Encyklopedja Kościelna", wyd. przez *X. M. Nowodworskiego,* t. XIII str. 543.

[2]) Ks. *Z. Skarżyński.* Matka Boska Nieustającej Pomocy w kościele Św. Alfonsa w Rzymie i wielu innych miejscach wsławiona. Wydanie drugie. Warszawa 1902; *F. Beringer,* Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 10 A., S. 186, 187.

приведены были въ полное дѣйствіе. Это объединеніе указанныхъ выше элементовъ р.-католической религіозности въ одинъ реформаторскій идеалъ и сообщеніе послѣднему живой движущей силы было дѣломъ Маріи Францишки Козловской, и связано съ чрезвычайными, мистическими, переживаніями въ религіозной жизни этой женщины *).

И. П. Соколовъ.

---

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Избраніе александрійскихъ патріарховъ въ XVIII и XIX в.

Историческій очеркъ *).

Далѣе, изложенный византійскій питтакій устанавливаетъ правильное отношеніе константинопольскаго патріаршаго престола къ дѣлу избранія александрійскихъ патріарховъ. Оказывается, что для участія константинопольской патріархіи въ этомъ избраніи не только необходимо приглашеніе со стороны духовенства и народа Александрійской церкви, но и требуется предварительное соглашеніе константинопольскаго патріарха съ другими восточными патріархами, нужно совмѣстное и равночестное ихъ участіе въ патріаршихъ выборахъ для Александріи. Константинопольскій патріархъ не единолично и не при содѣйствіи только своего священнаго синода совершалъ избраніе александрійскаго патріарха, но имѣлъ долгъ пригласить къ участію въ этомъ дѣлѣ и патріарховъ іерусалимскаго и антіохійскаго и совмѣстно съ ними произвести избраніе. Такое соборное избраніе александрійскаго патріарха, происходившее при участіи всѣхъ остальныхъ восточныхъ патріарховъ, основывалось на существенномъ взаимоотношеніи автокефальныхъ церквей православнаго Востока, каждая изъ которыхъ, сохраняя самостоятельность, въ тоже время пребываетъ въ тѣсномъ союзѣ и общеніи съ прочими церквами и составляетъ вмѣстѣ съ ними одно цѣлое, одинъ живой организмъ. Объединяющимъ и связующимъ ихъ началомъ служитъ вселенское православіе, какъ единство догматовъ и основ-

*) Продолженіе. См. іюнь.

ного каноническаго кодекса. Непрестаннымъ же мотивомъ для братскаго союза и единенія церквей является 3-е правило Сардикійскаго собора, предписывающее епископамъ «не затворяти двери любви» и допускающее ихъ взаимообщеніе при условіи—«развѣ такмо [епископъ одной области] будетъ позванъ отъ братій, находящихся [въ иной области]» [380]). И обращаясь, въ частности, къ той исторической эпохѣ, къ которой относится изложенный питтакій константинопольскаго патріарха Антонія IV, можно представить нѣкоторыя иллюстраціи каноническаго взаимообщенія между восточными патріаршими престолами, которыя освѣщаютъ и правильное отношеніе константинопольской патріархіи къ избранію патріарховъ для Александріи. Такъ, въ 1315 г. на византійскій патріаршій престолъ былъ избранъ логоѳетъ дрома Іоаннъ XIII Гликисъ. Одновременно и александрійскій престолъ занялъ патріархъ Григорій II [381]), избраніе котораго состоялось въ Египтѣ, при участіи мѣстнаго духовенства и народа. По господствующему въ церкви обычаю, Григорій II отправилъ патріарху Іоанну свое исповѣданіе вѣры, во свидѣтельство духовнаго общенія и братства. Документъ, имѣющій важное значеніе, былъ представленъ патріархомъ Григоріемъ въ слѣдующемъ составѣ.

Такъ какъ по судьбамъ, которыя вѣдаетъ Богъ, я,—говоритъ патріархъ Григорій,—былъ возведенъ въ высокое достоинство патріаршества и почтенъ быть патріархомъ Александріи, то излагаю свитокъ нашего исповѣданія вѣры и посылаю его къ державному и святому моему императору, котораго и прошу сдѣлать распоряженіе объявить святѣйшему и вселенскому патріарху и находищемуся при немъ божественному и священному синоду, ибо такимъ способомъ содержаніе моего истиннаго и непоколебимаго исповѣданія можетъ распространиться и среди всѣхъ другихъ [382]).

«Вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя... Чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка. Аминь. Кромѣ

---

[380]) Ῥάλλης καὶ Ποτλῆς. Σύνταγμα, III, 234. См. толкованія Ѳеодора Вальсамона—ibid., σ. 237, 242, 255, 147—150.

[381]) *Le Quien*, Oriens christianus, II, 497.

[382]) Византійскій царскій престолъ въ это время занималъ Андроникъ II Палеологъ (1282—1328 г.). Патріархъ Григорій, вслѣдствіе господства въ Египтѣ мамелюковъ, отправилъ свое исповѣданіе, въ интересахъ сохранности и безопасности, непосредственно императору.

того, исповѣдую Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святаго, въ трехъ совершенныхъ ѵпостасяхъ единаго Бога всесовершеннаго, въ единомъ существѣ и Божествѣ три ѵпостаси, существующія сами въ себѣ, во [имя] которыхъ я и крещенъ и усовершенъ и духовно возрожденъ. [Исповѣдую] же Сына Божія, превѣчное Слово, Господа нашего Іисуса Христа, ради благоутробія щедротъ и безмѣрнаго и несравнимаго человѣколюбія, по благоволенію Отца вѣчнаго и содѣйствіемъ Всесвятаго Духа, сошедшаго для спасенія рода нашего и принявшаго плоть безъ хотѣнія и сѣмени мужа отъ совершенно чистыхъ и священныхъ кровей всенепорочной Богородицы и Приснодѣвы Маріи, и исповѣдую, что Онъ явился изъ чрева ея двойственно—Богъ вмѣстѣ и человѣкъ, совершенный всецѣло по Божеству, ибо не было измѣнено то, что и было, совершенный тотъ же самый по человѣчеству, ибо не было измѣнено то, что онъ сверхъ того воспринялъ, тотъ же самый единый по ѵпостаси въ двухъ естествахъ, познаваемый въ дѣйствіяхъ и воляхъ, въ которыхъ дѣйствуетъ соотвѣтственно божественное и человѣческое. Еще же исповѣдую, что всесвятый Духъ, неизреченно исходящій отъ Отца, почиваетъ въ Сынѣ и есть и называется Духъ Его, какъ сродный по природѣ и равночестный Ему и Отцу. Послѣдуя святымъ и вселенскимъ семи соборамъ, поклоняюсь относительно божественнымъ и священнымъ иконамъ и почитаю, именно, икону Господа и Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, пречистой Его Матери и Богородицы, апостоловъ, пророковъ и мучениковъ и всѣхъ отъ вѣка благоугодившихъ Ему, прося, чтобы Богъ по молитвамъ ихъ былъ милостивъ ко мнѣ и управлялъ во всемъ. Покланясь съ вѣрою и со страхомъ лобызаю и святыя мощи ихъ, какъ исполненныя божественной благодати. Всякую боговдохновенную книгу Ветхаго Завѣта и Новаго принимаю и почитаю, еще также и житія и творенія божественныхъ отцовъ и учителей и подвижниковъ. Кромѣ же божественнаго крещенія, исповѣдую, что и монашескій образъ есть высокъ, возвышенъ, поистинѣ ангельскій и очистительный отъ всякаго грѣха ради совершеннаго жительства. И чтобы кратко сказать,—апостолы, какъ научили, мученики, какъ исповѣдали, пророки, какъ провозвѣстили, учители, какъ опредѣлили, православная вѣра, какъ утверждена, Святая и Живоначальная Троица, какъ восторжествовала,—такъ вѣрую, исповѣдую, такъ проповѣдую, принимая и признавая и при-

вѣтствуя изъ глубины души семь святыхъ и вселенскихъ соборовъ, а еще и помѣстные (соборы), православно состоявшіеся, равно и то, что приняли на нихъ и признали святые отцы наши и учители, движимые Божественнымъ Духомъ,—отвергая и подвергая анаѳемѣ и все, что они отвергли и анаѳематствовали, а кромѣ того—и всякое еретическое общеніе и заблужденіе, слѣдуя самимъ святымъ и богоноснымъ отцамъ нашимъ. Съ такимъ исповѣданіемъ я жилъ, съ нимъ и буду жить по человѣколюбію Божію и благодати, съ нимъ же я—хорошо знаю—и отойду, имѣя предстать нелицепріятному и божественному оному суду, чрезъ него надѣюсь достигнуть и вѣчныхъ благъ, получить которыя да будетъ дано всѣмъ, молитвами преблагословенной Госпожи нашей Богородицы и Приснодѣвы Маріи и богоподобныхъ ангеловъ и всѣхъ святыхъ. Аминь».

Исповѣданіе имѣло и подпись: Григорій Божіей милостію папа и патріархъ Александріи, Египта, Ливіи, Пентаполя и всей Эѳіопіи [383]).

На ряду съ представленнымъ исповѣданіемъ умѣстно отмѣтить и другой документъ, относящійся къ изслѣдуемому историческому процессу—хотя и въ болѣе поздній періодъ его развитія. Именно, извѣстно и исповѣданіе вѣры, которое читалось нареченнымъ (ὑποψήφιος) патріархомъ Александріи при хиротоніи. Оно принадлежитъ Герасиму I, преемнику Кирилла Лукариса, избранному въ Константинополѣ 30 ноября 1620 года. Любопытно, что это исповѣданіе вѣры было утверждено константинопольскимъ патріархомъ Кирилломъ, при чемъ слова «† Ὁ πατριάρχης βεβαιοῖ» находятся въ началѣ омологіи, а слово «Κωνσταντινουπόλεως»—въ концѣ ея. Документъ имѣетъ и надписаніе—«† Герасимъ, Божіей милостію нареченный [патріархъ] святѣйшаго и апостольскаго престола великаго города Александріи своею рукою предначерталъ (προέταξα)». А затѣмъ слѣдуетъ: «† Вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержателя, Творца небу и земли... Чаю воскресенія мертвыхъ и жизни будушаго вѣка. Аминь. Къ сему признаю и принимаю семь святыхъ и вселенскихъ соборовъ, которые были собраны для охраненія правыхъ догматовъ, исповѣдуя принимать и хра-

[383]) *Miklosich* et *Müller*, Acta, I, 20—22. Ср. текстъ исповѣданія византійскихъ патріарховъ Антонія IV (1389 г.) и Каллиста II (1393 г.): *И. И. Соколовъ*, Избраніе патріарховъ въ Византіи, стр. 146—149.

нить опредѣленные ими каноны и святыя повелѣнія, которыя священными нашими отцами въ различныя времена и лѣта были установлены, принимая всѣхъ, кого они принимаютъ, и отвращаясь тѣхъ, кого они отвращаются. Еще и церковый миръ исповѣдую хранить и никакимъ способомъ не мыслить противное ему въ теченіе всей жизни, обѣщаясь въ страхѣ Божіемъ и боголюбезномъ настроеніи руководить ввѣренную мнѣ паству, соблюдая себя чистымъ отъ всякаго лукаваго помысла, насколько есть у меня силы.

«† Герасимъ, Божіей милостію нареченный [патріархъ] святѣйшаго и апостольскаго престола великаго города Александріи своею рукою подписалъ (ὑπέγραψα)» [384]).

Въ отношеніи же къ византійской эпохѣ предстоитъ сообщить, что константинопольскій патріархъ Іоаннъ Гликисъ, получивши исповѣданіе вѣры александрійскаго патріарха Григорія, какъ свидѣтельство каноническаго его общенія со вселенскою Церковью, отправилъ ему въ отвѣтъ свой питтакій, начавши его слѣдующимъ привѣтствіемъ: «Святѣйшій (ἁγιώνατε) владыка, папа и патріархъ Александріи, Пентаполя, Египта, Ливіи и всей Эѳіопіи, во Святомъ Духѣ возлюбленный братъ и сослужитель». Какъ хорошъ обычай и прекрасенъ законъ, издавна и до нынѣ господствовавшій въ нашихъ и первыхъ Божіихъ церквахъ, утвержденный прежнимъ и настоящимъ временемъ и осуществленіемъ и переданный и намъ. Древность закона и почтенность обычая свидѣтельствуютъ о дѣйствительной ихъ пользѣ для Божіихъ церквей, а польза въ продолженіе долгаго времени сообщила имъ силу, такъ что необходимо ихъ соблюдать, цѣнить и на дѣлѣ доказывать ихъ важность. Какой же это законъ и какой обычай выражается въ посланіяхъ и отъ древности перешелъ ко времени настоящему?—Тѣ самые, которые хорошо извѣстны александрійскому патріарху, такъ какъ онъ уже исполнилъ ихъ въ отношеніи къ константинопольскому патріарху. Именно, онъ прислалъ патріарху и со-

---

[384]) Ἀ. Καλλίνικος Δελικάνης, II, 6—7. Въ этомъ изданіи избраніе какъ Герасима I, такъ и константинопольскаго патріарха Кирилла Лукариса неправильно относится къ „1621“ году. Въ дѣйствительности оба патріарха были избраны въ *1620* году,—Герасимъ александрійскій 30 ноября, а Кириллъ I константинопольскій 4 ноября. Ср. *Legrand* Bibliographie hellénique au dix-septième sièlce, t. IV, p. 340—343. Paris 1896; Ἀ. Παπαδόπουλος Καραμεύς, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, IV, 10. Πετρούπολις 1899.

стоящему при немъ братству архіереевъ свитокъ, въ которомъ отчетливо и ясно изложилъ имъ, а чрезъ нихъ и всѣмъ вообще свое чистое, подлинное и исполненное всецѣлаго православія ученіе о Богѣ. Прочитавши этотъ свитокъ, съ надлежащимъ братскимъ и духовнымъ расположеніемъ принявши его и признавши, что патріархъ Григорій все излагаетъ въ своемъ исповѣданіи благочестиво, богоугодно и православно, патріархъ Іоаннъ и члены священнаго синода воздали хвалу и благодареніе Богу, какъ въ единеніи устрояющему церковь Свою, объединяющему ученіе вѣры и упраздняющему всѣ козни и раздѣленія лукаваго. Вмѣстѣ съ тѣмъ, патріархъ Іоаннъ и священный синодъ исполнили должное братское и іерархическое общеніе въ отношеніи къ александрійскому патріарху, братски допустивши, по церковному обычаю, поминовеніе его имени въ священныхъ патріаршихъ службахъ и распорядившись, чтобы оно возглашалось вмѣстѣ съ прочимъ патріаршимъ братствомъ [385]). Патріархъ Іоаннъ, по полученіи грамоты блаженнѣйшаго Григорія, намѣренъ былъ воздать ему равное (ἀντεπιθεῖναι τὰ ἴσα) и немедленно отвѣтить ему соотвѣтствующимъ посланіемъ, но время не позволило ему исполнить свое намѣреніе. Теперь же патріархъ Іоаннъ пишетъ и извѣщаетъ киръ Григорія, что и онъ держится одинаковаго ученія и вполнѣ согласенъ, по милости Божіей, съ его свиткомъ, въ которомъ содержится самое правое пониманіе догматовъ св. отцовъ, почитаемыхъ и константинопольскимъ патріархомъ. Да будетъ же благословенъ Богъ и Спаситель нашъ, человѣколюбецъ Господь, приведшій іерарховъ, по многой Своей милости, въ столь великую благость братскаго единомыслія. «Мы,—писалъ патріархъ Іоанннъ,—радуемся и веселимся братскому съ тобою согласію и тождеству воззрѣнія, святѣйшій владыка, такъ что и желаемъ съ этого времени и проникнуты весьма большимъ стремленіемъ быть близко другъ къ другу какъ духомъ, такъ и по физическому и территоріальному присутствію, пребывать въ одномъ мѣстѣ и совершать Богу общее и необходимое для насъ богослуженіе и тайноводство». Прибытія александрій-

---

[385]) τὸ μνημόσυνον αὐτῆς [ἁγιότητός σου] κατὰ τὸ ἐκκλησιαστικὸν ἔθος ἐν ταῖς καθ' ἡμᾶς ἱεροτελεστίαις ἀδελφικῶς δεξάμενοι καὶ ἀνακηρύττεσθαι μετὰ τῆς λοιπῆς ἡμῶν πατριαρχικῆς ἀδελφότητος ἀποτάξαντες (M. et M., I, 23).—Здѣсь содержится важное свидѣтельство о братскомъ общеніи и единеніи восточныхъ патріарховъ, выражавшемся во взаимномъ ихъ поминовеніи во время богослуженій.

скаго патріарха въ Константинополь желалъ не только Іоаннъ Гликисъ, но и императоръ Андроникъ Палеологъ, «пламенный любитель всего прекраснаго, неутомимый защитникъ, попечитель, ревнитель и охранитель церквей», который отправилъ съ особыми послами свое письмо патріарху и указъ относительно пріѣзда его въ Византію. Патріархъ Іоаннъ не сомнѣвается, что александрійскій патріархъ поспѣшитъ прибыть въ Константинополь и проситъ его, въ свою очередь, не медлить. Его пріѣздъ будетъ причиною величайшей для патріарха радости о Богѣ, пріятенъ будетъ и императору, отъ котораго киръ Григорій и встрѣтитъ достойный пріемъ, а главное—прибытіе александрійскаго патріарха послужитъ къ славѣ благочестивыхъ и всего христіанскаго народа. Вѣдь когда церкви Божіи пребываютъ въ единомысліи и мирѣ и имѣющіе въ нихъ отъ Бога первенство пастырской власти находятся въ согласіи и общеніи во всемъ, тогда и врагъ христіанскаго рода, противоборствующій сатана, низвергается, подвергается ударамъ, удаляется отъ соблазновъ и изгоняется, а благо мира и единомыслія сіяетъ, все христіанское общество радуется и веселится и какъ бы однимъ хоромъ возсылаетъ Богу славословіе, чрезъ посредство котораго и патріархи, какъ корифеи и началовожди столь великаго блага и архипастыри, пріобрѣтаютъ отъ Бога по благодати Его великія награды. Да будетъ же даровано достигнуть ихъ и намъ,—говорится въ заключеніи грамоты патріарха Іоанна,—и сорадоваться духовно, нынѣ—въ этомъ пребываніи по тѣлу и въ совмѣстномъ съ твоимъ святительствомъ совершеніи таинственныхъ даровъ и вмѣстѣ въ радости отъ взаимнаго созерцанія и бесѣды, впослѣдствіи же—въ удостоеніи вѣчныхъ сіяній отъ единосущной Троицы... [386]).

Изложенные документы свидѣтельствуютъ о братскихъ отношеніяхъ между константинопольскимъ и александрійскимъ патріархами и о проникнутыхъ чувствомъ любви единеніи и общеніи предстоятеля Византійской церкви съ первоіерархомъ Египта. Для характеристики вопроса имѣютъ значеніе и другіе питтакіи патріарха Іоанна Гликиса, обращенные къ патріархамъ Антіохіи и Іерусалима и показывающіе, что тѣсное общеніе и единеніе константинопольскаго патріарха Іоанна XIII съ александрійскимъ патріархомъ Григоріемъ II не было явле-

---

[386]) M. et M., I, 22—25.

ніемъ единичнымъ и исключительнымъ, а отражало цѣлую систему отношеній между константинопольскимъ патріаршимъ престоломъ съ одной стороны и прочими патріаршими престолами съ другой.

Питтакій константинопольскаго патріарха Іоанна XIII, отправленный въ 1315 г. іерусалимскому патріарху Софронію III, начинается слѣдующимъ титулярнымъ обращеніемъ: «Святѣйшій (ἁγιώτατε) владыка, архипастырь божественнаго Іерусалима, патріархъ святого Сіона, во Святомъ Духѣ возлюбленный братъ и сослужитель». Затѣмъ въ посланіи сообщается о вступленіи Іоанна на патріаршій престолъ Византіи. Однако, случилось такъ, что оба патріарха еще не обмѣнялись мирными грамотами. Препятствіемъ для нихъ была, конечно, дальность разстоянія, которое и разъединяло ихъ физически. Духомъ же и въ отношеніи общенія въ Богѣ они, по благодати Божіей, нисколько и ни въ чемъ не раздѣлены. Посему, прежде чѣмъ была получена мирная грамота изъ Іерусалима, патріархъ Іоаннъ признавалъ себя въ духовномъ союзѣ съ патріархомъ Софроніемъ и въ неразрывномъ единеніи, такъ какъ ни мѣсто, ни время не могутъ разлучить и раздѣлить ихъ, пребывающихъ въ любви по Богѣ. Далѣе патріархъ Іоаннъ сообщаетъ, какую радость и духовное утѣшеніе доставило ему недавнее пребываніе патріарха Софронія въ Византіи, когда онъ имѣлъ возможность быть въ непосредственномъ съ нимъ общеніи, видѣть его и бесѣдовать по вопросамъ о Богѣ [387]). По вступленіи же на патріаршій престолъ, онъ стремился написать ему, но встрѣтилъ указанное препятствіе. А теперь, воспользовавшись отправленіемъ въ Палестину царскихъ пословъ, онъ посылаетъ киръ Софронію свою мирную грамоту и извѣщаетъ, что о состояніи Византійской церкви патріархъ все узнаетъ отъ этихъ пословъ. Вѣдь для высокихъ и совершенныхъ, подобно киръ Софронію, пастырей Божіихъ и іерарховъ какое иное извѣстіе можетъ быть пріятнѣе и радостнѣе, какъ сообщеніе о положеніи и благосостояніи церквей Божіихъ? Съ другой стороны, патріархъ Іоаннъ проситъ блаженнѣйшаго Софронія, чтобы онъ отвѣтилъ ему равною по содержанію грамотою (τὰ ἴσα γράμματα), т. е. сообщилъ ему о состояніи Іерусалимской церкви и о положе-

[387]) Іоаннъ Гликисъ былъ въ то время въ свѣтскомъ званіи и исполнялъ обязанности министра, именно—логоѳета дрома.

ніи тамошнихъ христіанъ. Сердцевѣдъ Богъ—свидѣтель тому, какимъ искреннимъ желаніемъ проникнутъ патріархъ Іоаннъ въ отношеніи своего запроса и съ какимъ большимъ удовольствіемъ и духовною радостью онъ стремится узнать о благополучномъ состояніи церковныхъ дѣлъ въ Палестинѣ. Онъ проситъ іерусалимскаго патріарха и впредь сообщать ему о церковной жизни въ Святой Землѣ, къ духовной его радости и утѣшенію и въ свидѣтельство расположенія и общенія съ предстоятелемъ Константинопольской церкви, доказывая это не только своими письмами, но и при посредствѣ дѣлъ, а патріархъ Іоаннъ, въ свою очередь, уже пребываетъ въ обычномъ съ нимъ общеніи—при посредствѣ церковныхъ послѣдованій и тайноводствъ, гдѣ совершается возношеніе имени іерусалимскаго патріарха въ доказательство единомыслія въ догматахъ, общенія въ благочестіи и вѣрѣ и православныхъ, по человѣколюбію и благости Божіей, воззрѣній во всемъ [388]).

Въ такомъ же родѣ патріархъ Іоаннъ отправилъ въ 1315 г. питтакій и «святѣйшему господину. патріарху Божія великой Антіохіи и всего Востока, во Святомъ Духѣ возлюбленному брату и сослужителю» [Діонисію] [389]). Антіохійскому патріарху извѣстно, что патріаршій престолъ столицы имперіи нѣсколько времени тому назадъ былъ лишенъ архіерея и патріарха, а теперь святѣйшій Іоаннъ сообщаетъ ему, что по благоволенію и милости Божіей, по великому совѣту и домостроительству судебъ Божіихъ онъ именно былъ призванъ для служенія Богу на патріаршемъ престолѣ Константинополя. Равнымъ образомъ и патріаршій престолъ Антіохіи въ недавнее время не имѣлъ законнаго архіерея и патріарха и Господь по благоволенію Своему призвалъ [киръ Діонисія] [390]). Однако, послѣдній еще не успѣлъ прибыть въ предѣлы византійской имперіи и вступить въ братское общеніе съ Константинопольскою церковью, поэтому императоръ (Андроникъ II Старшій), покровитель отъ Бога и сильный защитникъ, сотрудникъ во всемъ, пламенный помощникъ и непрестанный попечитель Божіихъ церквей,

[388]) *Miklosich* et *Müller*, I, 25—26.

[389]) Епископъ *Порфирій Успенскій*, Востокъ христіанскій. Сирія. Списокъ антіохійскихъ патріарховъ, стр. 87. Кіевъ 1876.

[390]) Здѣсь содержится свидѣтельство объ избраніи антіохійскаго патріарха въ предѣлахъ его престола, а не въ Византіи, какъ иногда бывало. Патріархъ Пахомій также былъ избранъ въ Антіохіи соборомъ мѣстныхъ архипастырей (*Miklosich* et *Müller*, I, 463—465, 415—416).

имѣя въ виду и нѣкоторыя другія необходимыя нужды и причины, отправилъ свою царскую грамоту, приглашая антіохійскаго патріарха прибыть въ Византію. Патріархъ Іоаннъ, въ свою очередь, выразилъ горячее желаніе видѣть антіохійскаго патріарха въ Византіи и не сомнѣвается, что ни дальность разстоянія, ни трудность путешествія не воспрепятствуютъ ему прибыть въ столицу имперіи. По истинѣ справедливо и вполнѣ правильно слово пророка Давида—«се что добро или что красно, но еже житіи братіи вкупѣ», особенно же тѣмъ, которые неразрывно пребываютъ въ единствѣ правыхъ догматовъ и воззрѣній и которымъ надлежитъ, по возможности, находиться совмѣстно и бесѣдовать лицомъ къ лицу, такъ какъ нужды церквей должны устранять и всѣ трудности разстоянія. Въ заключеніи посланія патріархъ Іоаннъ выразилъ увѣренность, что антіохійскій патріархъ не замедлитъ пріѣхать въ Византію [391]).

Такимъ образомъ, питтакій византійскаго патріарха Іоанна Гликиса проливаетъ яркій свѣтъ на характеръ патріаршей власти въ Византіи и на отношенія вселенскаго патріарха къ остальнымъ. Въ нихъ нѣтъ ни малѣйшаго намека на господство и превосходство въ какомъ бы то ни было отношеніи, нѣтъ никакихъ оттѣнковъ властолюбивой и притязательной рѣчи подлиннаго папства. Византійскій патріархъ проникнутъ чувствами истиннаго ко всѣмъ братства, дружескаго расположенія, стремится къ духовному съ патріархами общенію, приглашаетъ ихъ въ Константинополь для совмѣстнаго совершенія богослуженія и обсужденія общецерковныхъ дѣлъ [392]). Онъ много разъ упоминаетъ въ своихъ питтакіяхъ о единомысліи и общеніи, которыя соединяютъ патріарховъ, заявляетъ, что ихъ духовнаго союза не могутъ порвать ни дальность раздѣляющаго ихъ пространства, ни неудобства и медленность сообщенія. Идеаломъ взаимоотношенія патріарховъ служитъ, по его воззрѣнію, то цѣлокупное и братское житіе, которое восхваляется псалмопѣвцемъ Давидомъ. И это не есть союзъ вре-

---

[391]) *Miklosich* et *Müller*, I, 2—3.

[392]) Въ частности, предстояло довести до конца разрѣшеніе такъ называемаго арсеніанскаго движенія въ Византіи, упорядочить отношенія между патріархіей и епархіями въ Малой Азіи, подвергавшимися постепенному завоеванію со стороны турокъ, выяснить уніональную съ Римомъ проблему, назрѣвавшую въ связи съ успѣхами турецкаго оружія, и пр.

менный и случайный, нѣтъ,—братство между восточными патріархами является выраженіемъ древняго обычая и господствующаго въ церкви закона, покоится на общеніи ихъ въ вѣрѣ во Христа и любви въ Богѣ,—значитъ, есть фактъ устойчивый и постоянный, характеризующій природу патріаршихъ въ Византіи полномочій. Братское между патріархами взаимообщеніе выражается въ молитвенномъ всѣхъ поминовеніи за богослуженіемъ. Примѣчательными нужно признать нѣкоторыя выраженія въ питтакіяхъ Іоанна Гликиса, опредѣленно разъясняющія и разсматриваемый нами вопросъ. Такъ, византійскій патріархъ говоритъ объ—ἀδελφικὴ καὶ ἱεραρχικὴ κοινωνία между патріархами, λοιπὴ πατριαρχικὴ ἀδελφότης, ἀδελφικὴ συμπνοία и ταὐτότης φρονήματος, называетъ всѣхъ вообще патріарховъ, безъ всякаго обособленія и себя, χορυφαῖοι καὶ ἀρχηγοί, ἀρχιποιμένες Θεοῦ, грамоты взаимообщенія между ними называетъ τὰ ἴσα γράμματα и т. п. Всѣ эти и подобныя выраженія, согрѣтыя чувствами дѣйствительнаго братства, духовнаго союза и любви, совершенно несвойственны были надменнымъ и претенціознымъ папскимъ энцикликамъ и полагаютъ широкую между ними грань, такъ что сопоставлять между собою энциклики папы и питтакіи византійскихъ патріарховъ съ цѣлью найдти въ нихъ единство духа, тождество настроенія и чувства, аналогію тона,—такое сопоставленіе будетъ празднымъ занятіемъ, такъ какъ между папизмомъ и церковнымъ византинизмомъ въ воззрѣніяхъ на характеръ и полномочія патріаршей власти лежитъ цѣлая пропасть.

Въ отношеніи же къ избранію того или иного изъ восточныхъ патріарховъ, въ частности—александрійскаго, должно было соблюдаться равночестное участіе всѣхъ предстоятелей церквей, при чемъ константинопольскій патріархъ пользовался лишь первенствомъ чести, а не единолично или самостоятельно могъ производить такое избраніе. Питтакій вселенскаго патріарха Антонія, обращенный въ 1397 г. къ іерусалимскому патріарху Дороѳею по поводу предстоящаго избранія александрійскаго патріарха, и имѣлъ своею цѣлью образовать коалицію для завершенія этого дѣла, дабы соборнымъ порядкомъ, при участіи и другихъ восточныхъ патріарховъ, произвести замѣщеніе вакантнаго патріаршаго престола въ Александріи. Вообще, равночестное участіе всѣхъ патріарховъ, подъ предсѣдательствомъ константинопольскаго, какъ первенствующаго по чести,—вотъ нормальный типъ патріаршаго

избранія и для Александріи, когда мѣстная церковь лишена была возможности самостоятельно произвести установившимся здѣсь порядкомъ избраніе своего предстоятеля и когда мѣстное духовенство и народъ коллективно обращались съ соотвѣтствующею просьбою именно къ византійскому патріарху, какъ первенствующему по чести, а не власти. И патріархъ Антоній IV въ своемъ посланіи отъ 1397 г. разумѣлъ обращеніе къ нему александрійской паствы, какъ conditio sine qua non предстоящаго его участія въ выборахъ, именно по мотиву первенства чести среди прочихъ патріарховъ, а не силы и властительства. По этой же причинѣ, т. е. какъ равночестный прочимъ патріархамъ, Антоній IV и стремился привлечь іерусалимскаго патріарха Дороѳея къ участію въ избраніи новаго александрійскаго патріарха, стремясь создать соборность въ этомъ дѣлѣ и совмѣстное рѣшеніе общаго церковнаго вопроса. Эта іерархическая коалиція достигла цѣли, и на александрійскій патріаршій престолъ въ томъ же 1397 г. былъ избранъ Григорій IV [393]).

XX.

Обращаясь же къ тѣмъ *семнадцати* патріаршимъ выборамъ, которые были совершены въ продолженіе XVIII и XIX вѣковъ, надлежитъ констатировать, что большая ихъ часть состоялась въ согласіи съ господствовавшей «непоколебимой, священной, древней прономіей» Александрійской церкви въ избраніи своихъ патріарховъ. Эта прономія,—какъ уже подробно раскрыто было выше,—объединяла въ своемъ содержаніи слѣдующіе элементы: 1) διαδοχή, т. е. указаніе правящимъ патріархомъ своего преемника или наслѣдника по престолу изъ среды іерарховъ или вообще клириковъ преимущественно Александрійской церкви, а равно— и другихъ патріаршихъ престоловъ, и 2) θέλησις, или κοινὴ γνώμη, или же ἐκλογή клира и христіанъ Александрійской церкви, т. е. заявленіе духовенствомъ и народомъ александрійскаго патріархата своей воли относительно того кандидата, котораго правящій патріархъ избралъ своимъ преемникомъ, а равно и относительно иного, угоднаго клиру и христіанамъ, претендента патріаршей власти въ Египтѣ, выраженіе ими общаго своего мнѣнія и сужденія о томъ или иномъ кандидатѣ, за-

---

[393]) Ср. *Le Quien*, Oriens christianus, II, 499.

явленное устно или письменно предстоятелю Александрійской церкви или вообще избирательному собранію, и, наконецъ, непосредственное производство самаго избранія патріарха, при участіи духовенства и выборныхъ представителей народа, которые и подаютъ свой голосъ о будущемъ предстоятелѣ Александрійской церкви совмѣстно съ остальными участниками собранія. Послѣдняя особенность въ составѣ «непоколебимой, священной и древней прономіи» Александрійской церкви въ отношеніи избранія патріарховъ, именно участіе народа въ избирательномъ процессѣ, закрѣплена была и въ церковныхъ чинахъ хиротоніи и интронизаціи Александрійской церкви отъ XVI вѣка и ранѣе, является характерною подробностью патріаршаго избирательнаго процесса въ Египтѣ и находится въ связи съ общимъ отличительнымъ строемъ церковнаго управленія и жизни въ александрійскомъ патріархатѣ, опредѣлившимся въ періодъ вселенскихъ соборовъ. Въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что александрійскій патріархатъ по церковно-іерархическому своему строю былъ лишь громадною митрополіей, а мѣстный патріархъ долгое время сохранялъ одно только номинальное достоинство [394]), въ его избраніи было предоставлено участіе и народу, какъ непосредственной паствѣ этого предстоятеля церкви. Въ эпоху же арабскаго ига, поразившаго Александрійскую церковь еще въ срединѣ VII вѣка и значительно сократившаго впослѣдствіи составъ православной его паствы, народъ обезпечилъ за собою участіе въ избраніи патріарховъ и въ силу того, что іерархическая православная среда была въ Египтѣ немногочисленна и не въ силахъ оказалась выполнить сложное дѣло патріаршихъ выборовъ безъ содѣйствія болѣе видныхъ представителей населенія. Въ XIV и XV вѣкахъ право народа участвовать въ патріаршихъ выборахъ опиралось на покровительство новыхъ завоевателей Египта—мамелюковъ, которые оказывали ему поддержку съ цѣлью парализовать сношенія Александріи съ Константинополемъ и порвать церковное общеніе мѣстныхъ христіанъ съ самостоятельнымъ византійскимъ царствомъ. Поэтому и патріаршіе выборы въ Египтѣ происходили въ это время пре-

[394]) *В. В. Болотовъ*, Лекціи по исторіи древней церкви, III, 241. П. 1913; *Никодимъ*, епископъ далматинско-истрійскій, Правила православной Церкви съ толкованіями, переводъ съ сербскаго, т. I, стр. 194—204. П. 1911.

имущественно при участіи и помощи внутреннихъ церковно-общественныхъ силъ. Наконецъ, участіе православнаго населенія Египта въ избраніи своихъ первоіерарховъ находило аналогію въ патріаршихъ выборахъ у коптовъ [395]). Являясь уставнымъ достояніемъ патріаршей избирательной практики, «непоколебимая, священная и древняя прономія» Александрійской церкви фактически проявлялась въ своеобразныхъ подробностяхъ, характеризовавшихъ почти каждое по руководству ея избраніе новаго александрійскаго патріарха.

Такъ, первый патріархъ нашей эпохи Самуилъ Капасули былъ избранъ въ Александріи, соборомъ духовенства и народа, подъ предсѣдательствомъ патріарха Герасима II Паллада, который предварительно и объявилъ его своимъ діадохомъ, при участіи ѳиваидскаго митрополита Арсенія и синайскаго архіепископа Аѳанасія, по желанію клита и христіанъ Александрійской церкви. Въ избраніи патріарха Самуила вполнѣ отчетливо и раздѣльно и проявилась традиціонная александійская прономія, такъ что этотъ актъ можно признавать типичнымъ примѣромъ патріаршихъ выборовъ въ Александріи, вполнѣ соотвѣтствующимъ условіямъ древней и священной прономіи.

Въ дополненіе къ сообщеннымъ уже свѣдѣніямъ о порядкѣ избранія Самуила на александрійскій патріаршій престолъ представляется возможнымъ отмѣтить, что патріархъ Герасимъ II, рѣшившись отказаться отъ власти, согласился избрать Самуила своимъ діадохомъ не безъ участія іерусалимскаго патріарха Хрисанѳа, который весьма благосклонно относился къ Самуилу и съ которымъ какъ Герасимъ, такъ и Самуилъ находились въ перепискѣ. Извѣстно и письмо патріарха Герасима, отправленное патріарху Хрисанѳу 27 января 1710 года, т. е. послѣ того, какъ александрійскимъ патріархомъ былъ уже избранъ Самуилъ Капасули. Здѣсь сообщается, что патріархъ, размышляя, вслѣдствіе глубокой старости и различныхъ болѣзней, о кончинѣ и о внезапности смерти и опасаясь, чтобы отъ этого не произошелъ вредъ для благословеннаго дома, т. е. Александрійской церкви,—такъ какъ дни лукавы,—рѣшилъ по божественному внушенію принести отреченіе отъ престола и еще при своей жизни руками своими поставить, по милости

[395]) *Le Quien*, Oriens christianus, II, 485—486 и др.; епископъ *Порфирій Успенскій*, Александрійская патріархія, I, 304—312, 398—399.

Божіей, патріарха, а потомъ удалиться въ уединенное мѣсто и закончить остатокъ жизни въ безмолвіи и покаяніи. О своей цѣли патріархъ сообщилъ всѣмъ, а равно и заявилъ, что добровольно, безъ всякаго принужденія, безъ всякаго недобраго чувства, но по желанію своему и со всецѣлою любовью души своей онъ желаетъ принести отреченіе отъ престола. И наконецъ, въ патріархіи въ Каирѣ собрались архіереи престола—Ливійскій и Ѳиваидскій и прочіе отцы и всѣ христіане—ромеи и арабы, и по общему избранію и рѣшенію, любви и радости, былъ предпочтенъ, съ призываніемъ Святаго Духа, киръ Самуилъ, достойный и соотвѣтствующій для того, чтобы принять честь и этотъ санъ. И когда въ церкви были поданы каноническіе голоса, при чемъ вмѣстѣ съ патріархомъ находились архіепископъ Синая и митрополитъ Ѳиваиды, а предварительно былъ прочитанъ проектъ его непринужденнаго отреченія, то патріархъ среди церкви и всего народа своими руками возвелъ Самуила на престолъ и передалъ всѣмъ христіанамъ, какъ пастыря ихъ и патріарха, какъ истиннаго, законнаго и каноническаго патріарха Александріи. И была великая для всѣхъ радость и торжество. «Возрадовалась и душа моя,—писалъ патріархъ Герасимъ,—и я прославилъ Бога, такъ какъ онъ удостоилъ меня поставить для столь бѣднаго дома столь достойнаго правителя». Остатокъ жизни своей патріархъ намѣренъ былъ провести на Аѳонѣ, чтобы молиться здѣсь на покоѣ о спасеніи души своей и объ утвержденіи православія и всей святой Церкви и бѣднаго александрійскаго престола. Въ заключеніи письма патріархъ Герасимъ просилъ блаженнѣйшаго Хрисанѳа молиться о немъ и о возлюбленномъ собратѣ, блаженнѣйшемъ папѣ и патріархѣ Александріи Самуилѣ [396]).

Патріархъ Самуилъ, въ свою очередь, подробно разсказалъ объ избраніи на престолъ въ письмѣ къ іерусалимскому патріарху Хрисанѳу отъ 1 февраля 1710 года. По прибытіи своемъ изъ Константинополя въ Каиръ въ концѣ декабря 1709 г., Самуилъ нашелъ своего геронта, патріарха Герасима, въ постоянныхъ заботахъ о предстоящемъ отреченіи отъ престола вслѣдствіе старости и болѣзней, при чемъ онъ принуждалъ его (ἀναγκάζωντάς με) быть преемникомъ, просилъ и необходимую для дѣла сумму денегъ. Самуилъ уклонялся,

396) Ἀρχ. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, Ἀλεξανδρινὰ σημειώματα. Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1911 (VIII), 327—328.

боясь обвиненій въ томъ, будто бы онъ пріѣхалъ въ Каиръ безпокоить патріарха и злоумышлять противъ него, затрудняясь найти необходимыя деньги, опасаясь новаго правителя Египта, о которомъ ходили недобрые слухи, а больше всего—сознавая свое недостоинство. Но патріархъ уже рѣшилъ и написалъ отреченіе, призвалъ всѣхъ христіанъ, заявилъ о своемъ мнѣніи и сказалъ, чтобы было произведено избраніе. И всѣ—отцы и міряне—сообща и единогласно подали голосъ и одобрили митрополита Ливіи. Послѣдній поцѣловалъ руку геронта, а всѣ прочіе облобызали руку Самуила и стали готовиться къ перемѣщенію (μετάσεθις) послѣдняго на патріаршую каѳедру. Самуилъ просилъ отсрочки, чтобы пригласить того или другого архіерея, дабы было трое подающихъ голосъ (архіепископъ Синая былъ въ Каирѣ), но патріархъ не желалъ, чтобы дѣло замедлилось. И вотъ, 18 января они совмѣстно литургисали и трое хиротонисали архимандрита и епископа Арсенія въ санъ митрополита Ѳиваиды, при чемъ было каноническое голосованіе и онъ былъ предпочтенъ остальнымъ отцамъ престола и хиротонисанъ по всецѣлому церковному уставу «И 22 [января], въ день воскресный, было произведено тремя [іерархами] мое перемѣщеніе,—писалъ патріархъ Самуилъ,—при чемъ предварительно было прочитано отреченіе [патріарха Герасима] и были поданы каноническіе голоса. Потомъ, когда было провозглашено нареченіе и дано оправданіе [397]), взялъ меня геронтъ за руку и возвелъ на патріаршій тронъ, и одинъ только далъ мнѣ жезлъ, и было многолѣтствованіе» [398]). Спустя три дня Самуилъ представлялся правителю Египта, въ присутствіи патріарха Герасима, всѣхъ отцовъ и многихъ христіанъ, явившихся въ диванъ, гдѣ также находились турецкіе чиновники. Паша разспрашивалъ объ отреченіи, не было ли оно вынужденнымъ и нѣтъ ли другого болѣе достойнаго и старшаго по возрасту, въ пользу котораго могло бы состояться отреченіе. Паша спросилъ отцовъ и райю, всѣ ли они желаютъ имѣть Самуила своимъ патріархомъ, и когда былъ данъ положительный отвѣтъ, состоялся оффиціальный пріемъ

---

[397]) Т.-е. прочитано было исповѣданіе вѣры.

[398]) Καὶ τῇ κβ' ἡμέρᾳ κυριακῇ ἔγινεν ἡ μετάθεσίς μου ὑπὸ τῶν τριῶν, τῆς παραιτήσεως προαναγνωσθείσης καὶ τῶν κανονικῶν ψήφων προγεγονυιῶν. Ἔπειτα τοῦ μηνύματος ἐκφωνηφέντος τῆς τε 'απολογίας δοθείσης ἔλαβε με ὁ Γέροντας ἀπὸ τὸ χέρι καὶ ἀνέβασέ με εἰς τὸν πατριαρχικὸν θρόνον, καὶ μόνος μὲ ἔδωσε τὴν ράβδον τὴν ποιμαντικὴν, καὶ ἔγινεν ἡ φήμη.—Ibid. 405.

новаго патріарха, онъ былъ одѣтъ въ широкую златотканную одежду, спускавшуюся до пояса (καβάδι), получилъ отъ паши фирманъ и возвратился въ патріархію. Патріархъ Герасимъ намѣренъ былъ отправиться въ Даміету, а потомъ на Аѳонъ, хотя Самуилъ и христіане удерживали его. «Владыка мой блаженнѣйшій,—писалъ Самуилъ киръ Хрисанѳу,—имѣй *бѣднаго* Самуила въ благорасположенной и искренней любви о Господѣ, какъ ты и прежде его имѣлъ». И далѣе Самуилъ жаловался на свое бѣдственное въ матеріальномъ отношеніи положеніе, на затруднительность достать денегъ, вслѣдствіе общей бѣдности, тогда какъ его обременяютъ долги, сдѣланные и во время минувшихъ выборовъ [399]).

Изъ дальнѣйшихъ писемъ патріарха Самуила видно, что при содѣйствіи константинопольской патріархіи онъ въ сентябрѣ 1710 г. получилъ отъ турецкаго султана бератъ, причемъ объ этомъ не мало хлопотали патріархъ Хрисанѳъ и ираклійскій митрополитъ Каллиникъ [400]). Патріархъ Самуилъ вступилъ и въ каноническое общеніе съ патріархами—Аѳанасіемъ V константинопольскимъ, Хрисанѳомъ іерусалимскимъ и Аѳанасіемъ антіохійскимъ, со стороны которыхъ и было сдѣлано распоряженіе о церковномъ поминовеніи его имени [401]). Но долги и бѣдность удручали новаго предстоятеля Александрійской церкви. Зданіе патріархіи въ Каирѣ грозило паденіемъ и для его ремонта патріархъ назначилъ всѣ денежныя поступленія отъ христіанъ въ теченіе пяти лѣтъ. Храмъ въ Рахити, находившійся въ ханѣ, который, какъ вакуфъ, принадлежалъ мусульманскимъ мечетямъ Медины, нуждался въ капитальномъ ремонтѣ, и патріархъ сдѣлалъ денежный заемъ на этотъ ремонтъ. Доходы въ Даміеттѣ принадлежали бывшему патріарху Герасиму, какъ проедру [402]). Монастырь св. Саввы въ Александріи не имѣлъ абсолютно никакихъ доходовъ. Между тѣмъ въ Египетъ пріѣзжалъ новый паша, которому нужно было поднести дорогіе подарки, поэтому патріархъ Самуилъ спѣшилъ отправиться въ Константинополь, чтобы «не попасть въ когти»

---

[399]) Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1911 (VIII), 405—406.

[400]) Ἐκκλ. Φάρος 1911 (VIII), 412 (письмо отъ 7 сентября).

[401]) Ibid., 409—411 (письма отъ 4 и 24 іюля 1710 г.).

[402]) Патріархъ Герасимъ оставался въ Даміетѣ до мая 1712 г., а потомъ удалился на Аѳонъ, гдѣ и скончался въ Ватопедскомъ монастырѣ въ январѣ 1714 г. (Ἀ. Παπαδόπουλος—Κεραμεύς, *Μαυρογορδάτειος βιβλιοθήκη*, σ. 122. К. 1885).

новаго турецкаго правителя [403]). Но внезапно разразилось большое несчастье, вызвавшее сильную и продолжительную смуту въ Александрійской церкви. Въ Египетъ прибылъ, какъ патріархъ александрійскій, бывшій клавдіопольскій архіепископъ Косьма, избранный въ Константинополѣ и уже получившій султанскій бератъ. Въ письмахъ, предварительно отправленныхъ въ Египетъ, Косьма писалъ, что уже два года тому назадъ онъ предназначенъ быть преемникомъ Герасима, послѣ будущаго отреченія послѣдняго, а Самуилъ — человѣкъ необразованный и, слѣдовательно, недостойный патріаршаго престола, что патріархъ Герасимъ былъ введенъ въ заблужденіе Самуиломъ и раскаялся въ его избраніи, поэтому послѣднее недѣйствительно. Самъ же Косьма, какъ законный будто бы патріархъ, до прибытія своего въ Египетъ назначилъ бывшаго патріарха Герасима своимъ епитропомъ. Однако Герасимъ, прибывши изъ Даміеты въ Каиръ, заявилъ правительству, что онъ отказался отъ престола по своей волѣ и вполнѣ непринужденно и признаетъ Самуила каноническимъ патріархомъ, какъ это было засвидѣтельствовано и многими христіанами. Не ограничившись оффиціальнымъ удостовѣреніемъ предъ правительствомъ, Герасимъ въ ноябрѣ 1710 г. отправилъ христіанамъ окружное посланіе, въ которомъ засвидѣтельствовалъ правильность избранія Самуила александрійскимъ патріархомъ. Это посланіе было доведено до свѣдѣнія и іерусалимскаго патріарха Хрисанѳа. Въ немъ заявляется, что Герасимъ, двадцать два года управлявшій александрійскимъ престоломъ, предполагалъ завѣдывать имъ до конца своей жизни, но большая слабость, старость и болѣзни заставили его отказаться отъ власти, такъ какъ онѣ препятствовали ему оказывать необходимую духовную защиту паствѣ и налагали на него отвѣтственность предъ судомъ Божіимъ. Позаботившись найти себѣ діадоха, патріархъ остановилъ свой выборъ на питомцѣ и вѣрномъ слугѣ александрійскаго престола киръ Самуилѣ, который всѣми здѣшними христіанами былъ признанъ достойнымъ діадохіи и, съ призываніемъ Святаго Духа, былъ избранъ и объявленъ и призванъ на это служеніе, какъ это было удостовѣрено и въ грамотѣ собственноручнаго отреченія киръ Герасима. «Посему, и каноническими голосами, и общимъ рѣшеніемъ и со всею церковною акривіей, правильно и кано-

[403]) Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1911 (VIII), 412.

нически онъ былъ перемѣщенъ законнымъ патріархомъ Александріи. Въ законномъ перемѣщеніи я именно,—писалъ патріархъ Герасимъ,—совмѣстно съ двумя другими архіереями и со всѣмъ клиромъ подалъ за него свой голосъ и душею, сердцемъ и словомъ содѣйствовалъ и, взявши своими руками, возвелъ на престолъ и всѣмъ ясно объявилъ его патріархомъ, передавши собственной паствѣ, какъ законнаго пастыря, и непосредственно вручивъ съ Богомъ паству своему пастырю по Богѣ, какъ повелѣваютъ божественные законы, каноны и уставъ церкви». Патріархъ Герасимъ о непринужденномъ своемъ отреченіи заявилъ и правительству, а духовенство и народъ, въ свою очередь, засвидѣтельствовали это. Между тѣмъ, по кознямъ лукаваго, всѣхъ ихъ подвергъ обвиненіямъ вновь объявившійся претендентъ патріаршей власти Косьма, который въ письмахъ своихъ писалъ, что уже два года тому назадъ на него палъ жребій наслѣдованія александрійскаго престола въ случаѣ отреченія Герасима. Откуда же этотъ жребій и кто его вручилъ Косьмѣ? Кто открылъ ему тайну, которая была извѣстна только патріарху Герасиму?—Косьма обвиняетъ Самуила въ необразованности, но Самуилъ извѣстенъ всѣмъ (παντὶ κόσμῳ) и вполнѣ одобренъ Великою Церковью. Косьма несправедливо утверждаетъ, что Самуилъ ввелъ Герасима въ заблужденіе и что послѣдній уже раскаялся въ его избраніи: для этого у новаго претендента патріаршества нѣтъ никакихъ основаній. Лицемѣріе и стремленіе ввести всѣхъ въ заблужденіе было у Косьмы такъ велики, что онъ объявилъ своимъ епитропомъ патріарха Герасима, который нѣкогда былъ (да и теперь по любочестію Самуила состоитъ) владыкою во всемъ и самостоятеленъ по чести и церковному праву. Вообще, Косьма все извратилъ въ своей оцѣнкѣ и судитъ вопреки законамъ и канонамъ. Однако, Герасимъ призналъ необходимымъ вторично предстать предъ правительственною властью и засвидѣтельствовать о непринужденномъ своемъ отреченіи отъ власти и о законности избранія Самуила, котораго и всѣ христіане опять признали своимъ архипастыремъ и патріархомъ. Къ изложенному посланію, написанному другою рукою, Герасимъ собственноручно сдѣлалъ лишь слѣдующую приписку: «Вслѣдствіе невозможности для меня своею рукою написать все въ настоящемъ (посланіи), я въ этихъ двухъ строкахъ своимъ письмомъ подтверждаю, что всѣ находящіяся здѣсь слова — мои». Приложена была печать

и помѣщена подпись: «Герасимъ бывшій патріархъ Александріи» [404]).

Однако, энциклика патріарха Герасима не обуздала архіепископа Косьму въ его властолюбивомъ притязаніи на александрійскій патріаршій престолъ. Въ началѣ декабря 1710 г. онъ отправилъ въ Египетъ своего епитропа, снабдивъ его и султанскимъ фирманомъ. Законному патріарху Самуилу, при установившихся въ Турціи обычаяхъ, не оставалось ничего иного, какъ обезцѣнить силу этого фирмана надежнымъ средствомъ—подкупомъ египетскаго паши. Но для этого ему пришлось сдѣлать новый долгъ и заложить подсвѣчники храма св. Николая. А 17 декабря 1710 г. Самуилъ писалъ патріарху Хрисанѳу, что, не смотря на всѣ жертвы и лишенія, онъ не уступитъ Косьмѣ престола и сохранитъ за собою власть. Вслѣдъ затѣмъ онъ отправилъ въ Константинополь антипросоповъ для защиты своихъ интересовъ и просилъ блаженнѣйшаго Хрисанѳа оказать ему свою помощь. И Самуилъ не ошибся въ своихъ надеждахъ: какъ Хрисанѳъ, такъ и Ираклійскій митрополитъ Каллиникъ и другіе обѣщали ему свое содѣйствіе и увѣряли въ благополучномъ для него исходѣ борьбы съ Косьмою. Но 12 августа 1711 г. Косьма неожиданно пріѣхалъ въ Александрію, явился къ новому правителю Египта Вели-пашѣ и, представивъ султанскій бератъ и пообѣщавъ денежные подарки ему и турецкимъ чиновникамъ, просилъ устроить его интронизацію и торжественный пріемъ въ диванѣ. Но христіане, недовольные властолюбивыми притязаніями Косьмы, не только не допустили его въ монастырь св. Саввы, но и подвергли оскорбленіямъ, такъ что онъ въ сопровожденіи новаго правителя Египта вынужденъ былъ уѣхать въ Рахити. Здѣсь утромъ одного воскреснаго дня онъ въ мантіи и съ патерицею внезапно вошелъ въ храмъ и сталъ на патріаршемъ тронѣ. Христіане, находившіеся въ храмѣ, немедленно разбѣжались и сообщили обо всемъ властямъ, которые силою и удалили Косьму изъ церкви. Однако, онъ, нисколько не отказавшись отъ достиженія своей цѣли, уѣхалъ въ Каиръ, гдѣ также находился и правитель Египта. Но пятьсотъ христіанъ, съ вѣдома турецкихъ чиновниковъ, которые были на сторонѣ Самуила, подстерегали Косьму и намѣрены были избить его; узнавши объ этомъ, Косьма переодѣлся и

---

[404]) Ibid., 328—330.

скрылся въ домѣ одного мусульманина, а потомъ былъ удаленъ изъ города солдатами. Тогда правитель Египта, въ виду сдѣланныхъ ему новыхъ заявленій и ходатайствъ, оффиціально призналъ Самуила каноническимъ патріархомъ, выдалъ ему фирманъ и устроилъ оффиціальный пріемъ въ диванѣ, а Кириллъ вынужденъ былъ уѣхать изъ Египта въ Константинополь. Здѣсь послѣ отреченія (4 декабря 1711 г.) отъ престола вселенскаго патріарха Аѳанасія V, его преемникомъ былъ избранъ Кириллъ IV, дружески расположенный къ Косьмѣ. Кириллъ, поддерживая Косьму, какъ законнаго александрійскаго патріарха, даже подвергъ Самуила грозному церковному наказанію—изверженію изъ сана, а Косьму обезпечилъ содержаніемъ изъ патріаршей казны. Однако Самуилъ не уступалъ въ защитѣ своихъ законныхъ правъ на александрійскій престолъ и своей энергіей поколебалъ настойчивость Косьмы. Въ концѣ 1712 г., когда Самуилъ, перенесши тяжкую болѣзнь, находился въ Рахити, ему были доставлены письма изъ Константинополя съ извѣщеніемъ, что представители столичной корпораціи мѣховщиковъ и другія лица предлагаютъ свое посредничество для примиренія Самуила съ Косьмою, который былъ склоненъ отказаться отъ притязаній на александрійскій престолъ, если только получитъ деньги на покрытіе сдѣланныхъ имъ въ связи съ этимъ домогательствомъ долговъ. 13 декабря 1712 г. Самуилъ изъ Рахити писалъ патріарху Хрисанѳу, что онъ согласенъ на предложенное Косьмою условіе, тѣмъ болѣе, что христіане Каира обѣщали произвести необходимый для этого денежный заемъ, но необходимо, чтобы обязательство Косьмы было заявлено письменно и обезпечено въ своемъ осуществленіи, такъ какъ его дѣйствія причиняютъ большой соблазнъ и много вредятъ престолу. Однако почти весь 1713 г. прошелъ въ заботахъ и хлопотахъ о такомъ займѣ, пока въ октябрѣ этого года покровитель Косьмы, патріархъ Кириллъ IV, не отказался отъ вселенскаго престола. 7 ноября 1713 г. константинопольскимъ патріархомъ былъ избранъ Кипріанъ II, который въ январѣ слѣдующаго года оправдалъ Самуила и объявилъ состоявшееся при Кириллѣ IV изверженіе его изъ сана неосновательнымъ и совершенно антиканоническимъ. Это постановленіе послужило залогомъ дальнѣйшаго мира въ предѣлахъ Александрійской церкви, какъ это видно изъ писемъ патріарха Самуила,

отправленныхъ блаженнѣйшему патріарху Хрисанѳу [405]). Въ мартѣ 1713 г. Самуилъ получилъ отъ султана новый бератъ, который окончательно и упрочилъ его на александрійскомъ престолѣ [406]). Косьма же 7 марта 1714 г. былъ избранъ на константинопольскій патріаршій престолъ [407]). Будучи вселенскимъ патріархомъ, онъ обнаружилъ большое благородство характера и незлопамятность въ отношеніи къ Самуилу Капасули, вступивъ съ нимъ въ обычное каноническое общеніе и съ большою предупредительностью оказывалъ ему вниманіе, когда Самуилъ въ концѣ 1714 г. пріѣхалъ въ Константинополь [408]) *).

И. Соколовъ.

---

405) Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, 1911 (VIII), 413—414; 1912 (IX), 49—54.

406) Ἐκκλ. Φάρος. 1912 (IX) 55; епископъ *Порфирій Успенскій,* Проповѣдники въ патріархатѣ александрійскомъ (*Труды Кіевской Духовной Академіи,* 1879, III, 137—168, 171—188).

407) Μ. Παρανίκας, Περὶ τῶν πατριαρχῶν Κωνσταντινουπόλεως (Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος, XIX, 15. К. 1888).

408) Ibid., 55—57.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Св. чаша на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ *).

Проводимый нашимъ «Изъявленіемъ» взглядъ, что содержимое св. чаши на преждеосвященной службѣ является лишь освященнымъ виномъ, — западнаго и не особенно древняго происхожденія. Какъ было уже сказано, въ IX—XIII вв. въ Западной церкви было широко распространено мнѣніе по данному вопросу, совершенно согласное со стариннымъ восточнымъ вѣрованіемъ. Но въ н. IX в. въ Римѣ мы находимъ уже совершенно иной взглядъ. Извѣстный западный литургистъ Амаларій мецскій († 850—853) во время своего пребыванія въ Римѣ въ 831 г. имѣлъ о причащеніи въ великій пятокъ бесѣду съ римскимъ архидіакономъ Ѳеодоромъ, который ему сказалъ: «на богослуженіи, за которымъ папа лобызаетъ крестъ, никто не причащается. Освящающій согласно съ «Уставомъ» (Ordo, уставъ или чинъ римскій папскаго богослуженія, на который ссылался Амаларій) вино соединеніемъ Хлѣба и вина не соблюдаетъ церковнаго преданія, о которомъ говоритъ (папа) Иннокентій (I), что въ тѣ два дня (т. е., въ пятокъ и субботу Страстной седмицы) таинства Евхаристіи не совершается [42])» Позднѣйшіе средневѣковые латинскіе богословы ссылку на церковное преданіе замѣнили догматическимъ обоснованіемъ: «Никогда месса не совершалась безъ словъ: *Сіе есть Тѣло Мое* [43])». Въ XVII в. римское мнѣніе въ полемикѣ католиковъ съ православными перебралось въ

*) Окончаніе. См. іюнь.

[42]) Изъ письма къ Деценцію, епископу г. Eugubium (нынѣшній — Gubbio). Migne, lat. 20, col. 555—556. Mabillon. цит. изд., LXXXI—LXXXII.

[43]) S. Durandus († 1295). Mabillon, XCI.

Русскую церковь. Въ 1627 г. вышла извѣстная книга поборника уніи П. Аркудія: «De concordia ecclesiae occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione». Одна изъ главъ этого сочиненія [44]) посвящена спеціально православному «злоупотребленію» съ чашей на преждеосвященной службѣ. Авторъ въ ней, правда, затрагиваетъ одинъ лишь великій входъ: для прекращенія соблазна, который православные издавна вызывали у католиковъ своимъ особеннымъ уваженіемъ къ названной процессіи вообще. Аркудій находитъ болѣе приличнымъ, чтобы іерей, отправляя преждеосвященную службу съ діакономъ, вопреки обычному порядку несъ на великомъ входѣ самъ и дискосъ, и потиръ, діаконъ же долженъ идти впереди процессіи лишь съ кадиломъ, т. е., иными словами, рекомендуетъ соблюдать порядокъ, предписываемый нашимъ «Изъявленіемъ». Недолго спустя послѣ появленія сочиненія Аркудія (въ 1642 г.) его критическія замѣчанія о православномъ богослуженіи въ разработанномъ и дополненномъ видѣ и въ рѣзкомъ полемическомъ тонѣ повторилъ на Руси въ своей книжкѣ объ ересяхъ Русской церкви упоминавшійся выше К. Саковичъ. Найденную Аркудіемъ неловкость въ совершеніи великаго входа за литургіей преждеосвященныхъ Даровъ Саковичъ прямо обозвалъ «поповской глупостью» и къ этому прибавилъ еще придирчивое нападеніе на древнее церковное вѣрованіе о св. чашѣ въ преждеосвященной литургіи [45]). Въ отвѣтъ на книжку Саковича въ 1644 г., въ Кіевѣ, Петръ Могила, подъ псевдонимомъ Евсевія Пѵмина, издалъ: «Λίθος или Камень съ працы истинны Церкве Святыя православныя [46])». При разборѣ критики Саковича на православный чинъ преждеосвященной службы «Камень», къ удивленію, молчаливо соглашается съ противникомъ въ главномъ пунктѣ—о св. чашѣ и дѣлаетъ любопытнѣйшее признаніе: «Въ преждеосвященной литургіи погрѣшеніе въ глаголаніи словъ Святѣйшихъ Таинъ (и иннымъ лѵторгіамъ съвершеннымъ приличныхъ), егда съ потыря священникъ вино въ кровь Господню неосвященно въкушаетъ, въспоминаеши на страницѣ 28: яко въ новомъ служебницѣ суть положена: уже сіе пастыріе наши усмотрѣвшеи исправиша, таможде сыновнѣ

[44]) Lib. III, cap. 58, p. 342—343. [45]) Цит. соч., стр. 28—29.

[46]) На польскомъ языкѣ. Славянскій переводъ по рукописи И. П. Б. Q. I. № 253.

листы нѣкія препечатавше. О чесомъ ты аще и добрѣ вѣси, обаче Каиновымъ сердцемъ, да въ смятеніе народъ россійстій поощриши, неключно баснословиши [47])». Впрочемъ, въ данномъ случаѣ Могила поступалъ послѣдовательно: въ изданномъ раньше (1639 г.) имъ служебникѣ онъ далъ разъясненіе чисто въ католическомъ духѣ, что евхаристія освящается Христовыми словами, согласовать съ такимъ взглядомъ древнее вѣрованіе объ освященіи св. Крови посредствомъ соединенія со св. Тѣломъ затруднительно. Экземпляры южно-русскихъ, и, въ частности, могилинскихъ, изданій служебника съ исправленными или перепечатанными листами устава причащенія на преждеосвященной литургіи, повидимому, встрѣчаются рѣдко, поэтому судить, въ какомъ видѣ сдѣлано было тамъ указываемое «Камнемъ» исправленіе, трудно: быть можетъ, даже, въ настоящемъ случаѣ П. Могила, какъ это замѣчается и въ другихъ его возраженіяхъ Саковичу [48]), выдаетъ за совершившійся фактъ лишь свое намѣреніе исправить критикуемое Саковичемъ мѣсто служебника. Замѣчательно, что въ 1653 г., въ Кіевѣ, при архимандритѣ лаврскомъ Іосифѣ Тризнѣ, было выпущено 4-ое изданіе правленнаго кіевскаго служебника, представляющее собою точную перепечатку могилинскаго изданія 1639 г. безъ всякихъ исправленій въ чинѣ литургіи преждеосвященныхъ Даровъ. Подобныя же перепечатки безъ измѣненій произведены были въ 1681 и 1692 гг. во Львовѣ. Но выпущенный въ 1646 г. знаменитый «Евхологій» или требникъ П. Могилы въ числѣ статей трактата «О пресвятой и предивной тайнѣ Тѣла и Крве Г. Б. и Спаса нашего І. Христа [49])» содержитъ и главу: «О нѣкіихъ исправленіяхъ въ служеніи Преждесвященныя Службы [50])». Кіевская статья отличается отъ московскаго «Изъявленія» меньшимъ объемомъ, большей суровостью сужденія, значительной рѣзкостью, даже, можно сказать, дерзостью выраженій и недостаточною послѣдовательностью въ своихъ предписаніяхъ. Евхологій Могилы называетъ содержимое потира на преждеосвященной литургіи простымъ виномъ не только на проскомидіи или на великомъ входѣ, но и послѣ вложенія туда частицы св. Тѣла. Любопытно, что Могила, въ отличіе отъ московскаго «Изъявленія»

[47]) Л. 181.

[48]) Крыжановскій, О требникѣ П. Могилы (Собр. сочиненій, I, 1890, стр. 102—103).

[49]) Стр. 217. [50]) Стр. 253.

не отмѣняетъ обычныхъ словъ при исполненіи св. чаши и при вливаніи въ нее теплоты, равнымъ образомъ онъ позволяетъ еще діакону вкушать отъ чаши тотчасъ же по причащеніи отъ свв. Таинъ: «Егда же отъ чаши піеши или Дiякону подаваеши», заключаетъ онъ свои наставленія, «ничтоже глаголи, ибо тамо простое есть Вино, а не Владычняя Кровъ, точію церемоніялнаго ради обходу, употребляемо бываетъ, вмѣсто полосканія устъ». Полемика Могилы съ Саковичемъ, трактатъ «О тайнѣ», передѣланный иногда съ дословнымъ переводомъ изъ наставленія «О недостаткахъ, случающихся при совершеніи мессы», помѣщеннаго въ извѣстномъ изданіи римскаго Миссала папы Пія V, сдѣланномъ на основаніи постановленія Тридентскаго собора [51]), наконецъ, все содер-

[51]) Напримѣръ:

Евхологій П. Могилы (стр. 243).	Missale Romanum,—Venetiis, 1526.
О недостатчествахъ и случаяхъ быти могущихъ отъ части формы сіесть совершенія.	De defectione formae. V.
Недостатчества и случая отъ части формы приключитися могутъ сія: аще что недостанетъ отъ словесъ тѣхъ, имиже освященіе содѣловается и совершаетъ. Словеса же совершенія освященія Тайны Тѣла Господня суть сія: *Пріимъте... Пійте...* Аще убо Іерев сія словеса умалитъ, сіесть не вся совершеннѣ изречетъ, но точію часть отъ нихъ нѣкую и Тайну не съвершитъ, и самъ смертно съгрѣшитъ. Такожде аще иная бы словеса смѣсилъ съ Господними словесы, въ еже знаменаніе ихъ размѣсити, еже немощи познатися ихъ свойственное знаменаніе, и Тайну не съвершитъ, и самъ смертно съгрѣшитъ, аще же іерев дерзнулъ бы къ Господнимъ словесемъ ничто отъ себе приложити, словеса Господня непремѣняя, ниже умаляя, Тайну убо съвершитъ, самъ же смертно съгрѣшитъ“.	Defectus ex parte formae possunt contingere, si aliquid desit ex iis, quae ad integritatem verborum in ipsa consecratione requiruntur: Verba autem consecrationis, quae sunt forma hujus Sacramenti, sunt haec: *Hic est enim corpus...* Et: *Hic est enim calix...* Si quis autem aliquid diminuerit, vel immutaret de forma consecrationis Corporis et Sanguinis, et in ipsa verborum immutatione verba idem non significarent, non conficeret Sacramentum. Si vero aliquid adderet, quod significationem non mutaret, conficeret quidem, sed gravissime peccaret.

И проч. Многія статьи трактата „De defectibus“ чрезъ требникъ П. Могилы перешли и въ наше „Учительное извѣстіе“ (особенно въ отдѣлахъ—„О случаяхъ, въ служеніи литургіи приключитися могущихъ въ вещехъ“ и проч.).

жаніе требника П. Могилы съ искалѣченными по католической догматикѣ, или же прямо заимствованными изъ латинскихъ источниковъ, чинами и статьями [52]), дѣлаютъ совершенно яснымъ, какимъ духомъ навѣяна была статья «О нѣкіихъ исправленіяхъ въ служеніи Преждесвященныя Службы». Во второй половинѣ XVII в., благодаря духовному и политическому сближенію Южной Руси съ Московскимъ государствомъ, южно-русское богослуженіе оказало весьма значительное воздѣйствіе на справу богослужебныхъ книгъ въ Москвѣ. Однимъ изъ побужденій, заставившихъ патріарха Никона начать свое книжное исправленіе, было, между прочимъ, вліяніе знаменитаго кіевскаго ученаго Епифанія Славинецкаго [53]), подготовившаго главнаго московскаго справщика второй половины XVII в., монаха Евѳимія. Южно-русскія, и въ частности, кіевскія, правленныя изданія берутся на Москвѣ въ качествѣ пособій и даже прямо источниковъ для славянскаго текста. Наряду съ правленнымъ славянскимъ текстомъ изъ южнорусскихъ книгъ проскальзывали и переносились въ московскія изданія и мѣстныя особенности южнорусскаго богослуженія, образовавшіяся въ немъ подъ вліяніемъ латинства. Въ числѣ такихъ заимствованій оказалась, между прочимъ, и новая кіевская практика въ совершеніи литургіи преждеосвященныхъ Даровъ. На Москвѣ она въ первый разъ проведена была въ «Чиновникѣ архіерейскаго священнослуженія», разсмотрѣнномъ и одобренномъ на соборѣ русскихъ святителей 1675 г. подъ предсѣдательствомъ патріарха Іоакима, хотя изъ печати названная книга вышла нѣсколько позднѣе служебника 1676 г. [54]). На поляхъ бѣлового списка «Чиновника», скрѣпленнаго подписями участниковъ собора, противъ описанія великаго входа и причащенія священнослужителей на преждеосвященной

[52]) Крыжановскій, цит. соч.; А. Хойнацкій, Западнорусская церковная унія въ ея богослуженіи и обрядахъ, 1871, 15—18.

[53]) По словамъ Епифаніева ученика Евѳимія, „патріархъ Никонъ нача съ Греческихъ правити книги Славенскія по... мудрѣйшаго Іеромонаха Епифанія разсмотрѣнію и возвѣщенію, яко книга Литургіарій премного не согласоваше въ самомъ Священнодѣйствіи съ Греческимъ Святыя Литургіи“. Митроп. Евгеній, Словарь историч. о... писател. духовн. чина I, 1827, стр. 178.

[54]) Служебникъ 1676 г. имѣлъ два выхода—14 августа и 1 октября. „Чиновникъ“ вышелъ въ 1677, но началъ печататься въ 1675 г. (Дѣла Архива Моск. Синод. Типогр. №№ 70, 72 и 75).

литургіи стоятъ помѣтки: «Справить и в служебникахъ», «Чинъ причащенія написать въ служебникахъ [55])». Редакторомъ «Чиновника» былъ извѣстный московскій справщикъ второй полов. XVII в., монахъ Чудова монастыря, Евѳимій [56]). Обнаруживающаяся въ «Чиновникѣ» тенденція, или, скорѣе, окраска, а отчасти выборъ пособій, привлеченныхъ для составленія этой книги, заставляютъ думать, что надъ редактированіемъ «Чиновника» Евѳимій работалъ не единолично, или, по крайней мѣрѣ, не безъ руководства и внушеній. Въ основу «Чиновника», какъ это указывается и въ его предисловіи, былъ положенъ уставъ патріаршаго служенія литургіи, изложенный въ 1653 г. константинопольскимъ патріархомъ Аѳанасіемъ Пателаромъ для патріарха Никона и одобренный на соборѣ 1667 г. патріархами Паисіемъ александрійскимъ и Макаріемъ антіохійскимъ: въ «Чиновникѣ», по словамъ того же предисловія, «яже» въ Аѳанасіевомъ уставѣ «обрѣтошася нѣкая неудоборазумная, и сказашася нынѣ яснѣе, яже же малословна быша въ Чинѣхъ Священнослуженія, принаполнишася, или яже несличны быша со иными Отецъ Писаньми, пріисправишася [57])». Въ числѣ пособій, служившихъ для редактированія и справы «Чиновника», былъ служебникъ кіевской печати, о чемъ свидѣтельствуютъ помѣтки въ черновомъ спискѣ «Чиновника»: «списать съ Кіевскаго» или «служебникъ кіевскій [58]). Эти помѣтки, нужно думать, имѣютъ въ виду служебникъ могилинскаго изданія 1639 г., съ которымъ московскій «Чиновникъ» весьма близко сходится и по своей латинской точкѣ зрѣнія на время преложенія свв. Даровъ. Въ печатномъ «Чиновникѣ» латинское мнѣніе выражено не особенно выпукло — въ видѣ предписаній: архіерею предъ

---

[55]) Рукоп. Библ. Моск. Синод. Типогр. № 209, лл. 67 и 69 об.

[56]) Противникъ Евѳимія въ хлѣбопоклонническихъ спорахъ и защитникъ Сильвестра Медвѣдева, И. Монастырскій (игуменъ кіевскаго Кирилловскаго м.) сообщаетъ, что „старецъ Евѳимій сочинилъ книгу чиновникъ архіерейскаго священнослуженія въ лѣто 7183, и въономъ чиновникѣ коликая измѣненія содѣла“ (Г. Миркович, О времени пресуществленія Св. Даровъ, 1886, стр. 79, прим.). Въ собраніи рукописей библіотеки Моск. Синод. Типографіи сохранились бѣловой и черновые (№№ 209 и 206) списки „Чиновника“, правленные и отчасти писанные рукою Евѳимія.

[57]) Митроп. Евгеній, Исторія россійск. іерарх. I, 1, 1827, стр. 580.

[58]) А. Дмитріевскій, Отзывъ о сочиненіи М. И. Орлова—„Литургія св. Василія В.“, 1911, стр. 185.

возгласами—«Пріимите, ядите» и «Пійте» снимать шапку и налагать омофоръ, а хору творить по названныхъ возгласахъ поклоны. Въ оригиналѣ Аѳанасія облаченіе омофора и отложеніе митры полагается уже послѣ указанныхъ возгласовъ и непосредственно предъ призываніемъ Св. Духа, а о поклонахъ совершенно умалчивается [59]). Въ одномъ изъ черновыхъ списковъ «Чиновника» указанное воззрѣніе предполагалось провести совершенно открыто и прямо въ видѣ перепечатки уставныхъ примѣчаній къ вышеозначеннымъ возгласамъ изъ могилинскаго служебника, излагающихъ чисто латинское ученіе о моментѣ освященія свв. Даровъ [60]). Несмотря на прикро-

---

[59]) Дѣянія Московск. соб. 1666 и 1667 г., 1905 г. л. 56 3-го счета.

[60]) Въ первоначальномъ спискѣ „Чиновника" (рукоп. библ. Моск. Синод. Типогр. № 206, л. 109) на возгласахъ „Пріимите" и „Пійте" указываются лишь отложеніе митры, облаченіе омофора и поклоны, а на полѣ стоитъ примѣчаніе: „Глаголати согласно за едино слово с патріархомъ всѣм служащимъ и прежде патріарха не предваряти и послѣ не глаголати" (ср. требникъ П. Могилы, 1 ч., стр. 244); лл. 134 об.—135). Во второй редакціи „Чиновника" (цит. рукопись, л. 67) все это мѣсто перечеркнуто и при немъ вшиты 3 небольшихъ лоскутка бумаги. Первый изъ нихъ содержитъ примѣчаніе къ возгласу—„Пріимите": „патріархъ же глаголетъ, показуя хлѣбъ, возвышаетъ глаголя Пріимите" — и слѣдуетъ болѣе пространное изложеніе приведеннаго выше замѣчанія сослужащимъ объ единовременномъ произнесеніи съ патріархомъ Христовыхъ словъ. На второмъ и третьемъ лоскуткахъ выписаны слѣдующія предписанія изъ служебника П. Могилы: „Абіе патріархъ преклонивъ же главу съ умиленіемъ, и всякимъ вниманіемъ помышляя еже претворитися св. хлѣбу въ Тѣло Распятаго Христа Бога нашего, прилагая къ сему и свое произволеніе, и воздвигъ десницу свою, сложивъ персты аки благословити и зря на св. хлѣбъ, показуетъ надъ нимъ"; (3-й лоскутокъ) „Сему же глаголему Патріархъ со служащими низко поклоняется Божественному Христову Тѣлу единощи. Архидіаконже преклаияетъ и той свою главу, держа и орарій треми персты десныя руки и показуетъ патріарху св. дискосъ. Патріархъ же тайно глаголетъ: „Подобнѣ и чашу по вечери, глаголя: Паки преклонивъ главу съ умиленіемъ"—и слѣдуютъ аналогичное вышеприведенному замѣчаніе о возгласѣ „Пійте", а также предписаніе о поклонѣ послѣ него: „низко поклонився единощи божественнымъ тайнамъ главу преклонь глаголетъ": „Поминающе" и проч. (лл. 92 и 94; исправленія сдѣланы почерками Евѳимія и справщика Захаріи Аѳанасьева и не вездѣ согласованно; ср. служебникъ П. Могилы 1639 г., стр. 314 — 316). Третій списокъ „Чиновника" (цит. рук., л. 18) стоитъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ весьма близко къ печатному его тексту (л. 51 об.): въ немъ нѣтъ лишь повелѣнія сослужащимъ произносить единогласно съ патріархомъ кромѣ Христовыхъ словъ также—„И сотвори убо" и проч.

венный характеръ замѣчаній печатнаго «Чиновника» о поклонахъ для современниковъ и лицъ, жившихъ близко ко времени перваго выхода «Чиновника», какъ, напримѣръ, для св. Димитрія Ростовскаго [61]), догматическій смыслъ ихъ былъ ясенъ и безспоренъ. Справщикъ Евѳимій былъ ученикомъ Епифанія Славинецкаго, державшагося строго восточнаго мнѣнія о времени преложенія свв. Даровъ и довольно рѣзко отзывавшагося о латинствующихъ кіевскихъ богословахъ могилинской формаціи [62]). Позднѣе въ хлѣбопоклонническихъ спорахъ Евѳимій, какъ извѣстно, былъ однимъ изъ главныхъ поборниковъ православнаго ученія. Эти факты не согласуются съ налетомъ хлѣбопоклонническаго воззрѣнія въ редактированномъ имъ «Чиновникѣ». Уставъ преждеосвященной службы въ этой книгѣ переработанъ изъ ея же чина полной литургіи [63]) съ дополненіями и разъясненіями касательно великаго входа и причащенія, несомнѣнно, по требнику П. Могилы: въ греческихъ источникахъ подобныхъ разъясненій не встрѣчается, а древне-русскіе святители въ данныхъ случаяхъ, нужно полагать, слѣдовали предписаніямъ современныхъ имъ іерейскихъ служебниковъ; по крайней мѣрѣ, дошедшіе до насъ западно- и южно-русскіе архіерейскіе служебники XVI—XVII вв., въ значительной мѣрѣ еще сохраняющіе древне-русскій порядокъ архіерейской службы, предписываютъ творить великій входъ за литургіей преждеосвященныхъ Даровъ просто «по обычаю»,

---

[61]) См. его „Разсужденіе о пресуществленіи Св. Евхаристіи". Г. Мирковичъ, цит. соч., прилож., IV—V.

[62]) По сообщенію Евѳимія, въ 1673 г., въ бесѣдѣ съ С. Полоцкимъ о времени преложенія свв. Даровъ, Епифаній, между прочимъ, говорилъ: „Наши кіевляне училися и учатся точію полатинѣ и чтутъ книги токмо латинскія, и оттуду такъ мудрствуютъ, а гречески не училися и книгъ греческихъ не чтутъ, и того ради о семъ истинны не вѣдаютъ и велми въ семъ погрѣшили, зане сіе (кіевское мнѣніе объ указанномъ предметѣ) есть ересь латинская. „Остенъ", 1866, стр. 73; Мирковичъ, цит. соч., 66—67.

[63]) Не только одно сходство, но даже и буквальное совпаденіе въ текстѣ устава обоихъ литургійныхъ чиновъ можно наблюдать и въ новѣйшихъ изданіяхъ „Чиновника". Въ бѣловомъ его спискѣ (Типогр. б. № 209), переписчикъ, списывая для преждеосв. литургіи уставъ в. входа изъ литургіи Златоуста оставилъ, было, нести дискосъ архидіакона (вмѣсто архимандрита): „и исходитъ Архидіаконъ сѣверною дверію послѣдующимъ ему двомъ діакономъ (л. 67)", какъ это дѣйствительно и читается въ томъ же „Чиновникѣ" въ Златоустовой литургіи.

а причащаться свв. Таинъ «по послѣдованію службы Златоустаго [64])». Въ связи съ редактированіемъ «Чиновника» заслуживаетъ вниманія и другой литературный трудъ монаха Евѳимія. По повелѣнію патріарха Іоакима [65]) имъ составлено было руководство для священнослужителей въ совершеніи нѣкоторыхъ таинствъ (евхаристіи, покаянія) и требъ (посѣщенія больныхъ, напутствованія умирающихъ, погребенія усопшихъ и поминовенія ихъ), получившее въ первоначальной версіи заглавіе: «Ученіе іереемъ чиннаго служенія божественной літургіи, и иныхъ нуждныхъ случаевъ, вѣдѣніе зѣло потребное», перемѣненное потомъ Евѳиміемъ на иное: «Воумленіе отъ архіереа чинному служенію» и пр. [66]). Первая его часть, объ евхаристіи, потомъ была передѣлана тѣмъ же Евѳиміемъ въ т. н. «Учительное извѣстіе». Къ сожалѣнію, неизвѣстно время составленія «Ученія». Источниками его, едва ли также не по указанію патріарха Іоакима [67]), Евѳимію служили книги «кіевскія и бѣлорусскія», а особенно между ними требникъ П. Могилы [68]). Изъ послѣдняго Евѳиміемъ взяты были, между прочимъ, чисто латинскія послѣдованія— посѣщенія больного, напутствованія умирающаго, нѣсколько передѣланный трактатъ о тайнѣ евхаристіи [69]), а съ нимъ вмѣстѣ и статья «О нѣкіихъ исправленіихъ въ служеніи преждесвященныя литургіи», составившая 10-ю главу «Воумленія»,—московскій редакторъ лишь сгладилъ въ ней крайнія мысли и рѣзкія выраженія [70]). Въ московскомъ изданіи слу-

---

[64]) Архіерейскіе служебники И. Акад. Наукъ № 21. 4. 13 — XVI в. и М. Синод. Б. (Лазаря Барановича) № 271—1665 г.

[65]) Горскій и Невоструевъ, Описаніе рук. М. Синод. Б. II, 3, 1862, стр. 451—452.

[66]) Рукоп. М. Синод. Б. №№ 567, 683 и 438.

[67]) „И тако по повелѣнію его (Іоакима), елико возможно бѣ, собрася сіе воумленіе отъ книгъ кіевскихъ, и бѣлорусскихъ, и иныхъ“ говорится въ предисловіи „Воумленія“. Горскій и Невоструевъ, цит. изд., 452.

[68]) Тамъ же, 454—456.

[69]) Въ собраніи рукописей Чудова монастыря есть списокъ этого трактата (въ оригинальной редакціи) съ помѣткой, кажется, рукою Евѳимія—„Новотворная книга“ № 81/283.

[70]) Въ первоначальной редакціи „Воумленія“ (ркп. № 567, лл. 45—55 об.) произведена была лишь замѣна могилинскаго выраженія—„церемоніялнаго ради обходу“ словами: „точію чина ради“. Затѣмъ уже другой рукой вычеркнуты были названія вина „простымъ, не священнымъ“, а также вся приведенная выше рѣзкая мотивировка порядка причаще-

жебника 1676 г. отъ кіевской статьи оставлено было почти одно лишь заглавіе: большая часть текста московскаго «Изъявленія» была взята изъ «Чиновника архіерейскаго священнослуженія».

Проводимый «Изъявленіемъ» взглядъ на св. чашу въ преждеосвященной литургіи распространился за предѣлы среды, принявшей правленныя московскія изданія богослужебныхъ книгъ второй половины XVII в.: онъ усвоенъ нашими единовѣрцами, но нѣкоторые ихъ священники, по слухамъ, слѣдуя строго предписаніямъ старопечатныхъ служебниковъ, совершая преждеосвященную службу безъ діакона, испиваютъ отъ чаши, подобно грекамъ, тотчасъ же по причащеніи. Старообрядцы австрійскаго согласія, по словамъ ихъ членовъ, въ совершеніи великаго входа и причащенія на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ въ точности соблюдаютъ указанія старопечатныхъ служебниковъ, т. е., признаютъ содержимое св. чаши св. Кровію. Но, по сообщеніямъ тѣхъ же лицъ, нѣкоторые представители бѣлокриницкаго священства, едва ли не безъ вліянія православной практики, обычныя слова на исполненіе потира и на благословеніе теплоты замѣняютъ молитвой—«Молитвами святыхъ отецъ нашихъ». По свѣдѣніямъ, идущимъ отъ православныхъ лицъ, близко знакомыхъ со старообрядчествомъ, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ въ австрійщинѣ преждеосвященная служба совершается такъ же, какъ и у насъ. Характерно, что старинныя раскольничьи обличенія правленныхъ книгъ не упрекаютъ Православной Церкви за «Изъявленіе» [71]).

Собранныя выше справки, думается, едва ли позволяютъ сомнѣваться въ томъ, что «Изъявленіе о нѣкіихъ исправленіихъ въ служеніи преждеосвященныя літургіи», разсматриваемое съ историко-литургической точки зрѣнія, въ нашемъ богослужебномъ уставѣ есть пришлый, или вѣрнѣе, привнос-

---

кія отъ чаши—„ибо тамо простое есть Вино" и проч. Въ ркп. №№ 683 и 434 (лл. 203—204; 74 и об.), содержащихъ дальнѣйшую переработку „Воумленія", въ исправленномъ текстѣ сдѣланы еще нѣкоторыя измѣненія: наиболѣе крупное изъ нихъ—внесеніе иной формулы при преподаніи свв. Таинъ, читающейся въ московскомъ „Изъявленіи", вмѣсто могилинской: „Честнаго и Пресвятаго Тѣла и Крве... причащаюся азъ недостойный рабъ Божій" и пр.

[71]) См. „Поморскіе Отвѣты", отв. 50, ст. 26 (изд. Мануиловск. Никольск. монаст., 1884, 195); „Отвѣты Александра діакона", 1906, 105—106, отв. 4, ст. 71—74; „Статіи инока Никодима", 1911, 179, ст. 4, показ. 19.

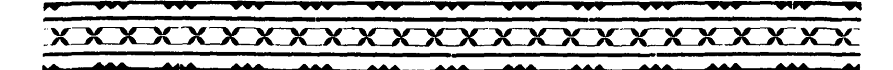
ный, и—во всякомъ случаѣ — сторонній элементъ. Наряду съ извѣстными предписаніями «Чиновника архіерейскаго священнослуженія» о возгласахъ «Пріимите, ядите» и «Пійте», а также съ повелѣніемъ нашего устава открывать главы «на словеса Христова (гл. 29)» и нѣкоторыми другими вещами, оно является частью инославнаго осадка, принесеннаго на Москву во второй половинѣ XVII в. волной южно-русскихъ правленныхъ богослужебныхъ книгъ. Не смотря на то, что Русская церковь весьма скоро послѣ возникновенія на Москвѣ «хлѣбопоклонническихъ» споровъ осудила не только эту «ересь», но даже и нѣкоторыя изъ порожденныхъ послѣдней богослужебныхъ особенностей (поклоны и открованіе главъ «на словеса Христова» [72]), онѣ все таки продолжаютъ и перепечатываться въ нашихъ богослужебныхъ книгахъ и держаться въ практикѣ, каковая непослѣдовательность издавна отмѣчается даже раскольниками [73]). «Изъявленіе», находящееся съ хлѣбопоклонническимъ мнѣніемъ больше въ хронологической, чѣмъ во внутренней, связи, конечно, стоитъ въ нашемъ богослужебномъ уставѣ тверже. Кромѣ того положеніе его значительно укрѣпляется еще и тѣмъ, что у православныхъ догматистовъ и теоретиковъ-литургистовъ нѣтъ разработаннаго ученія и цѣлостнаго, выдержаннаго и послѣдовательно проведеннаго взгляда на характеръ освященія, которое дается соединеніемъ съ Тѣломъ и Кровію Господними. Въ то время, какъ, по древнему церковному вѣрованію, на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ соединяемое съ частію св. Хлѣба вино прелагается въ Кровь Христову, по мнѣнію литургистовъ, влагаемыя на полной литургіи въ Кровь Господню частицы изъ просфоръ за святыхъ и христіанъ только освящаются, такъ же просто лишь освящается вино, въ которое полагается частица свв. Таинъ для причащенія больного. Наше «Изъявленіе» даетъ возможность избѣжать такой

[72]) См. книгу „Остенъ", особенно—отд. VIII: „О поклоненіи на литургіи Тѣлу и Крови Господни" (изд. 1856, 150), особенно вопросъ и отвѣтъ № 6, гдѣ, между прочимъ, говорится: „Св. Церковь сего благоговѣнія еже открыватися и покланятися во время повѣствованія Господнихъ словесъ, не хощетъ отнюдь сыновомъ своимъ: зане въ ономъ есть различіе веліе между восточною церковію и западною: чрезъ сіе бо и чрезъ иныя различныя новости западная церковь отодрася отъ восточныя церкве" (162).

[73]) См. „Отвѣты Александра діакона", отв. 4, ст. 66—68, стр. 103—104.

несогласованности. Но эта логическая выгода, доставляемая «Изъявленіемъ», отнюдь не закрываетъ уязвимыхъ его сторонъ, именно, что оно выражаетъ собою сравнительно позднее мнѣніе Русской церкви, которое въ Православной Церкви даже и въ настоящее время еще не получило вполнѣ всеобщаго признанія, а только вызвало разногласіе въ богослужебной практикѣ.

И. Карабиновъ.



Гавріилъ (Петровъ), епископъ тверскій (1763—1770 г.г.), въ роли исполнителя порученій высшей власти *).

III.

1.

Преосвященный тверскій Гавріилъ вступалъ въ Комиссію о сочиненіи Уложенія въ качествѣ преемника перваго синодальнаго депутата митр. Димитрія. Ему предстояло, значитъ, продолжать дѣло, начатое уже его предшественникомъ. Къ сожалѣнію, митр. Димитрію собственно ничего сдѣлать не удалось и дѣятельность представителя церкви въ комиссіи при немъ, можно сказать, не начиналась. Митр. Димитрій не оставилъ почти никакихъ слѣдовъ пребыванія своего въ комиссіи, кромѣ рѣчей, произносимыхъ имъ въ торжественныхъ случахъ. Въ день открытія комиссіи, 31 іюля 1767 г., онъ говорилъ рѣчь отъ имени депутатовъ при представленіи ихъ императрицѣ [1]). Онъ же говорилъ рѣчь въ комиссіи по случаю посылки особой депутаціи къ императрицѣ съ изъявленіемъ благодарности за ея труды и попеченіе о благѣ отечества. Въ число депутаціи былъ избранъ прежде всего Димитрій [2]). Но дѣловыхъ выступленій митрополита неизвѣстно, хотя онъ сразу же занялъ видное мѣсто въ депутатской средѣ. Комиссія, какъ извѣстно, по плану Екатерины, должна была раздѣлиться на нѣсколько частныхъ комиссій, во главѣ съ ко-

*) Продолженіе. См. іюнь.

[1]) Сборн. И. Р. И. Общ. т. IV, стр. 37—38. [2]) Ibid., стр. 59—60.

миссіею дирекціонною [1]). Частныя комиссіи должны были заниматься отдѣльными отраслями законодательства, а комиссія дирекціонная—руководить занятіями частныхъ комиссій, направляя ихъ къ одной цѣли. Дирекціонная комиссія была самой важной, такъ какъ она заправляла ходомъ дѣлъ. Въ эту комиссію былъ избранъ и единственный комисскій іерархъ—митрополитъ Димитрій, на ряду съ немногими лицами высокосановнаго положенія, каковы: графъ Иванъ Орловъ, графъ Захаръ Чернышевъ, Димитрій Волковъ (д. с. с., президентъ мануфактуръ-коллегіи), Николай Муравьевъ (депутатъ новгор. дворянства) [2]). По своему сану преосв. Димитрій смѣло могъ стать во главѣ хода дѣлъ въ дирекціонной комиссіи и во всякомъ случаѣ могъ оказывать сильное вліяніе на ея дѣятельность. Однако, на самомъ дѣлѣ слѣдовъ его вліянія не замѣтно [3]). Между прочимъ въ теченіи полугода въ комиссіи уложенія совсѣмъ не поднимались церковные вопросы и не было даже лицъ, которые бы занимались церковнымъ законодательствомъ. Уже позже была учреждена для того особая частная комиссія. Синодскій депутатъ могъ бы, кажется, напомнить о нуждахъ церкви; но онъ не дѣлалъ этого и, видимо, ровно ничего не предпринималъ, чтобы привлечь вниманіе комиссіи къ болѣе важнымъ вопросамъ о церкви и религіи, чѣмъ о разныхъ сословныхъ привиллегіяхъ. Равнымъ образомъ въ общихъ собраніяхъ комиссіи Димитрій ни разу не возвышалъ своего голоса, хотя поводы для того бывали. Напримѣръ, на тринадцатомъ и четырнадцатомъ засѣданіяхъ 27 и 28 августа обсуждался наказъ новокрещенцевъ уфимскаго уѣзда [4]); на 16, 17, 18, 21 засѣданіяхъ обсуждался наказъ новокрещенныхъ вотяковъ [5]); на 41-мъ засѣданіи ставился вопросъ о недарованіи раскольникамъ купеческихъ правъ [6]). Подобные вопросы не безразличны были для церкви; но синодальный депутатъ не вмѣшивался въ пренія. Онъ не поднялъ голоса и тогда, когда стали обсуждать [7]) права

[1]) См. обрядъ управленія комиссіею, Сб. И. Р. И. Общ. т. IV, стр. 43—48.

[2]) Ibid., стр. 69.

[3]) См. дневныя записки дирекц. комиссіи въ дѣлахъ II отд. въ Архивѣ Гос. Совѣта. связка № 115.

[4]) Сб. И. Р. И. Общ., т. IV, стр. 104—107.

[5]) Ibid., стр. 124—125, 127—130, 135.

[6]) Сб. И. Р. И. Общ., т. VIII, стр. 122.

[7]) Сб. И. Р. И. Общ., т. IV, стр. 147 и дал.

благороднаго сословія, при чемъ духовенство не оказалось въ его средѣ. Почему митрополитъ бездѣйствовалъ и безмолвствовалъ, или, во всякомъ случаѣ, не проявлялъ энергіи? Можетъ быть, онъ считалъ преждевременнымъ поднимать церковные вопросы, пока не выяснилось общее положеніе дѣлъ въ комиссіи; можетъ быть, онъ не вмѣшивался изъ-за свойственнаго ему политическаго такта; а можетъ быть, онъ уже чувствовалъ себя плохо и силы его вообще ослабѣли. Скорая смерть (14 дек. 1767 г.) достаточно ограждаетъ его отъ какихъ-либо упрековъ. Но тѣмъ не менѣе преемнику его приходилось начинать съ начала.

Первая сессія занятій комиссіи какъ разъ закрылась въ день смерти преосв. Димитрія: 14 декабря 1767 г. [1]). Послѣ того наступилъ временный перерывъ въ комисскихъ занятіяхъ и возобновились онѣ уже въ Петербургѣ, 18 февраля слѣдующаго года. О постановкѣ церковныхъ вопросовъ пока по прежнему было не слышно; но они сами заявили о себѣ, когда комиссія въ февральскихъ собраніяхъ начала чтеніе законовъ о юстиціи [2]). Такъ какъ церковные вопросы были не выдѣлены въ особую группу, то въ списокъ законовъ, относящихся до юстиціи, сразу же попала цѣлая серія узаконеній, касающихся церкви. Въ засѣданіи 18 февраля, напримѣръ, читали старые законы о хожденіи въ церковь во время великаго поста и въ праздничные дни, объ обязательной исповѣди, о взысканіи штрафовъ съ неисповѣдающихся и нѣк. др. Въ засѣданіи 19 февраля—еще нѣсколько законовъ относительно исполненія населеніемъ религіозныхъ обязанностей, особенно объ исповѣди и причащеніи [3]). Стали, было, и обсуждать эти законы. Депутатъ отъ галицкихъ дворянъ Юрій Лермонтовъ заявилъ, что священники, обязанные подавать исповѣдныя и метрическія вѣдомости, несутъ при этомъ большіе расходы, которые стараются потомъ возмѣстить поборами съ прихожанъ; поэтому онъ предложилъ отмѣнить подачу подробныхъ вѣдомостей, а подавать свѣдѣнія только объ однихъ исповѣдающихся. Депутатъ отъ казаковъ Алейниковъ поддержалъ Лермонтова, но депутатъ сумскаго дворянства Домашневъ возражалъ имъ, что злоупотребленіе предметомъ не есть

---

[1]) Сб. И. Р. И. Общ., т. VIII, стр. 382.
[2]) См. Сб. И. Р. И. Общ., т. XIV.
[3]) Сб. И. Р. И. Общ., т. XIV, стр. 1—4.

доказательство его безполезности, что подача подобныхъ вѣдомостей существуетъ по всей Европѣ, а чтобы не было затрудненій, надо установить для вѣдомостей печатныя формы, подавать же ихъ приличнѣе въ воеводскія канцеляріи, а не духовныя правленія [1]). Лифляндскій депутатъ фонъ-Блуменъ, наслушавшись законовъ объ обязательномъ посѣщеніи церкви и проникнутый протестантскими тенденціями, началъ сѣтовать на обиліе праздниковъ и предложилъ переносить праздники, случающіеся въ срединѣ недѣли, на воскресные дни [2]). Споры загорались, какъ видно, весьма серьезные и проекты начали появляться довольно радикальные. Но они скоро заглохли, уступивъ мѣсто другимъ вопросамъ. Весьма вѣроятно, что сами депутаты поняли неудобство обсужденія такихъ предметовъ безъ церковнаго представителя. Странно было въ самомъ дѣлѣ не слышать церковнаго голоса тамъ, гдѣ ему принадлежало первое мѣсто. Самая постановка на обсужденіе узаконеній касающихся церкви отрывочно и случайно, вмѣстѣ съ законами о юстиціи, была ненормальной. Естественно, что изъ такой постановки ничего не вышло. Но самый фактъ ея указывалъ на необходимость скорѣйшаго появленія въ комиссіи духовнаго депутата.

Назначеніе преемника Димитрію по депутатству въ мартѣ 1768 года было поэтому весьма своевременнымъ. 18-го марта новый синодскій депутатъ, преосв. тверскій Гавріилъ, наконецъ, появился въ комиссіи. Маршалъ Бибиковъ объявилъ собранію о назначеніи новаго высокаго сочлена и тутъ же предложилъ избрать Гавріила и въ члены дирекціонной комиссіи, на мѣсто Димитрія, ибо дирекціонной комиссіи необходимо имѣть членомъ духовную особу. Собраніе единогласно выразило на это свое согласіе, послѣ чего преосв. Гавріилъ обратился къ членамъ комиссіи съ рѣчью, въ которой благодарилъ за довѣріе, ему оказанное, и восхвалялъ попечительную мудрость Монархини, коей Всевышній предоставилъ возвести Россію на верхъ ея благополучія [3]). Государыня, конечно, утвердила комисское избраніе [4]). Гавріилъ, такимъ образомъ, полностью наслѣдовалъ положеніе въ комиссіи ми-

---

[1]) Ibid., стр. 35—36. [2]) Ibid., стр. 36.

[3]) Сб. Р. И. Общ., т. XIV, стр. 192. Здѣсь рѣчь напечатана полностью.

[4]) Арх. Гос. Сов., связка III. Опредѣленіе Комиссіи 19 марта 1768 г.

трополита Димитрія. Члены комиссіи оказали ему такое же вниманіе, хотя онъ въ іерархическомъ рангѣ и стоялъ ниже своего предшественника. Впрочемъ, всѣмъ навѣрно было извѣстно, что Гавріилъ былъ давно предназначенъ къ своей новой роли, а равно, какимъ высокимъ уваженіемъ пользовался онъ въ придворныхъ кругахъ. Самъ Гавріилъ вступалъ въ комиссію съ вполнѣ достаточной подготовкой. Онъ былъ въ свое время въ курсѣ дѣла по составленію синодскаго наказа и заранѣе зналъ свои обязанности. Сдѣлавшись депутатомъ, онъ получилъ изъ Синода какъ копію съ наказа, такъ и всѣ относящіеся къ нему матеріалы.

Новый синодальный депутатъ гораздо болѣе отвѣчалъ своему назначенію, чѣмъ уже довольно престарѣлый митрополитъ Димитрій. Молодой, энергичный и авторитетный іерархъ, снискавшій славу второго Велисарія, былъ какъ нельзя болѣе подходящимъ человѣкомъ для церковнаго представительства въ законодательномъ учрежденіи, на которое были обращены взоры всей Россіи и западныхъ единомышленниковъ императрицы-философа. Русское духовенство, имѣвшее въ синодскомъ избранникѣ единственнаго ходатая за свои интересы, видимо, также было обрадовано новымъ назначеніемъ. Митр. Димитрій стоялъ, пожалуй, слишкомъ высоко, чтобы съ нимъ можно было поддерживать близкое общеніе. Тверскій преосвященный казался ближе и доступнѣе и къ нему не стѣснялись обращаться съ своими нуждами и соображеніями люди духовной среды. Наиболѣе смѣлыми и настойчивыми здѣсь оказались, какъ и слѣдовало ожидать, малороссіяне. Малороссійское духовенство весьма близко къ сердцу приняло пересмотръ церковно-государственнаго законодательства и всячески старалось отстоять свои интересы, иногда смотря на дѣло даже нѣсколько эгоистически. Кіевская лавра еще при имп. Елизаветѣ имѣла конфликтъ съ кіевской каѳедрой по вопросу объ открытіи при каѳедрѣ типографіи. Лавра желала, чтобы за нею утверждена была монополія печатанія книгъ, и когда каѳедра стала хлопотать о собственной типографіи, то лавра возражала противъ этого домогательства, какъ грозящаго убыткомъ ея типографскому дѣлу. Тогда лаврѣ удалось добиться успѣха и данное, было, каѳедрѣ разрѣшеніе на типографію было отобрано назадъ. Теперь въ пунктахъ кіевской епархіи (п. 45) каѳедра вновь возбуждала ходатайство о типографіи. Узнавъ объ этомъ, лаврскій архимандритъ Зосима

поспѣшилъ написать письмо Гавріилу (отъ 12 сент. 1768 г.), съ просьбою похлопотать о закрѣпленіи за лаврой типографской монополіи и не допустить удовлетворенія епархіальнаго ходатайства [1]). Въ октябрѣ 1768 года смоленскіе священнослужители подали своему преосвященному Парѳенію просьбу о своихъ нуждахъ. Они жаловались на тяготу банныхъ сборовъ; просили дозволенія покупать людей, чтобы имѣть работниковъ, и пріобрѣтать земли, чтобы строить свои усадьбы; ходатайствовали объ освобожденіи отъ мостовой повинности. Преосв. Парѳеній не усумнился переслать это прошеніе синодальному депутату [2]). «Банный» вопросъ, кажется, живо интересовалъ вездѣ духовенство. Въ бумагахъ преосв. Гавріила между прочими ходатайствами есть просьба «отъ всего бѣлаго священства» (неизвѣстно какой епархіи) объ освобожденіи отъ банныхъ сборовъ [3]). Въ 1770 году черниговское духовенство посылало особаго уполномоченнаго къ Гавріилу для изъясненія своихъ нуждъ, о которыхъ оно желало хлопотать въ комиссіи, причемъ адресовалось весьма характерно: «Св. Правит. Синода и всего духовенства главному депутату» [4]). На Гавріила, очевидно, все духовное сословіе привыкло смотрѣть, какъ на своего представителя, и если такой взглядъ утвердился къ 1770 году, то это значитъ, что дѣятельность Гавріила давала на то право. Да мало того, что духовенство видѣло въ немъ своего защитника и предстоятеля: такъ же точно склонна была смотрѣть на своего архипастыря и тверская паства. Въ 1768 году (отъ 29 іюля) но-

---

[1]) Письмо наход. въ рукоп. петроград. дух. ак. № 415, лл. 137—141. Пунктъ о типографіи при каѳедрѣ былъ отданъ Синодомъ на разсмотрѣніе Гавріилу. Синодъ, слѣдовательно, считалъ просьбу каѳедры заслуживающею исполненія, и упрашиванія архим. Зосимы едва ли могли воздѣйствовать на Гавріила. Правда, Гавріилъ на просьбу архимандрита отвѣтилъ любезнымъ письмомъ, въ которомъ свидѣтельствовалъ свое особое уваженіе къ лаврѣ и готовность ей содѣйствовать; за что и получилъ отъ всего лаврскаго собора благодарственное посланіе (см. его въ рукоп. петр. ак. № 415, л. 142). Но эта любезность вовсе не означала, что синодскій депутатъ будетъ хлопотать за лаврское дѣло, если даже найдетъ его несправедливымъ. Гавріилъ принялъ къ свѣдѣнію лаврское ходатайство—и только.

[2]) Рук. петр. ак. № 415, лл. 155—156.

[3]) Рукоп. петрогр. дух. ак. № 415, л. 154.

[4]) Ibid., л. 161, 158—159. Ср. опис. д. и док. Арх. Син. 1770 г., № 323.

воторжскіе купцы прислали тверскому владыкѣ и синодскому депутату оригинальное прошеніе: слезную мольбу защитить ихъ отъ тягости постойной военной повинности отъ проходящихъ воинскихъ командъ [1]). Къ Гавріилу несли свои нужды всѣ, и несли, разумѣется, потому, что надѣялись найти на нихъ откликъ. Такая популярность синодскаго депутата лучше всего говоритъ въ его пользу. Онъ сумѣлъ достигнуть того, чего очень было трудно достигнуть тогдашнимъ избранникамъ земли русской: живого общенія съ той средой, интересы которой ему поручено было отстаивать.

Вступивъ въ комиссію, Гавріилъ нашелъ здѣсь широкое поле для примѣненія своей энергіи, почти не тронутое его предшественникомъ. Дѣятельность депутатовъ выражалась двояко. Съ одной стороны, всѣ они присутствовали въ общихъ собраніяхъ и участвовали въ обсужденіи возбуждавшихся здѣсь вопросовъ. Но эта первая и общая обязанность не давала на практикѣ простора проявленію депутатской инициативы. Занятія комиссіи были такъ обставлены [2]), что депутатамъ приходилось больше слушать и молчать, чѣмъ говорить и высказывать свои мнѣнія. Подача мнѣній была притомъ организована такимъ образомъ, что живого и свободнаго обсужденія ихъ не было. Вообще занятія общихъ собраній налажены были плохо и неудачно. Такъ какъ составленіе отдѣльныхъ проектовъ по разнымъ отраслямъ законодательства было предоставлено частнымъ комиссіямъ, то собственно общему собранію нечего было дѣлать до тѣхъ поръ, пока въ него не поступили проекты частныхъ комиссій. Такъ оно и оказалось. Собраніе пока занималось чтеніемъ существующихъ законовъ, на которые подавались депутатами мнѣнія. Однако, практическихъ результатовъ такое чтеніе не имѣло, потому что частныя комиссіи работали независимо отъ хода дѣла въ общихъ собраніяхъ. Настоящая работа наступала для общаго собранія, когда стали поступать уже готовые проекты. Но это случилось уже въ іюлѣ 1768 года, когда былъ внесенъ проектъ правамъ благородныхъ [3]), а въ декабрѣ и занятія общаго собранія прекратились по случаю турецкой войны

[1]) Ibid., л. 160.

[2]) См. введеніе къ 32 тому Сб. И. Р. И. Общ., гдѣ выясняется эта обстановка.

[3]) Сб. И. Р. И. Общ. т. 32, стр. 169.

и больше не возобновлялись [1]). Надобно полагать, что именно вслѣдствіе такого положенія вещей и Гавріилъ, подобно митр. Димитрію, въ общихъ собраніяхъ не выступалъ. По своему сану, онъ, какъ и Димитрій, представительствовалъ въ торжественныхъ случаяхъ. Онъ былъ избранъ первымъ кандидатомъ въ депутацію государынѣ, когда 8 апрѣля 1768 года маршалъ поставилъ въ комиссіи вопросъ о принесеніи всеподданнѣйшей благодарности Монархинѣ по случаю полученія «дополненія» къ Большому Наказу и «начертанія» о приведеніи къ окончанію дѣлъ комиссіи [2]). Во главѣ депутаціи Гавріилъ на другой день отправился къ императрицѣ и говорилъ ей рѣчь, гдѣ въ яркихъ краскахъ рисовалъ ея несравненныя добродѣтели. Сказавъ объ удивленіи, восторгѣ и радости, испытываемыхъ всей Россіей при видѣ дѣлъ Екатерины, ораторъ заявлялъ, что чтеніе прибавленія къ наказу и «начертанія» всѣ прежнія чувства еще умножило. «Оно намъ преживо представило, что то есть государь въ свѣтѣ, сколь велика и отмѣнна отъ всѣхъ Ты, великая монархиня, и покоряло всякаго мысль и сердце къ Ваш. И. В—у покореніемъ сладчайшимъ. Оно открыло, коль велико благополучіе, которое отъ попеченія Вашего В—а истекаетъ всей Россіи, и обязало наши сердца къ В. В—у обязательствомъ вѣчнымъ. Оно доказало, что твоя премудрость, превышающая жребіи смертныхъ, есть даръ Бога, возведшаго тебя на всероссійскій престолъ, и наполняло насъ къ тебѣ благоговѣніемъ. Оно научило насъ больше, нежели сколько мы разсуждали, о пользѣ и нуждѣ всякаго состоянія въ Россіи, и тѣмъ паче располагало сердца наши ко всѣмъ любовью. Земледѣльцы, орошая землю пóтомъ, возрадуются, когда услышатъ, что государыня милостивымъ и матернимъ уваженіемъ награждаетъ ихъ труды. Они симъ больше возбудятся къ трудолюбію. Въ немъ мы видѣли соображенія пользъ, взаимно всякому служащихъ въ великомъ твоемъ государствѣ. Трудящіеся въ сочиненіи проектовъ, слыша оное начертаніе, наполнились понятіями ясными и высокими о законѣ» [3]). Другой разъ, 22 ноября 1768 года, Гавріилъ опять во главѣ депутаціи отъ комиссіи, вмѣстѣ съ депутаціей отъ

---

[1]) См. обзоръ занятій большого собранія въ Сб. И. Р. И. Общ., тт. 32, 36.

[2]) Сб. И. Р. И. Общ. т. 32. стр. 5—6, 10.

[3]) Сб. И. Р. И. Общ. т. 32, стр. 8—9. Здѣсь рѣчь полностью.

Сената, представлялся государынѣ и привѣтствовалъ ее рѣчью, по случаю выздоровленія отъ привитія оспы [1]. Но въ дѣловыхъ засѣданіяхъ общаго собранія Гавріилъ ни разу не возвышалъ голоса и не подавалъ никакихъ мнѣній, хотя поводы для того повидимому были [2]. Объясняется это, видимо, тѣмъ, что Гавріилъ понималъ непродуктивность выступленій въ общихъ собраніяхъ, особенно по случайнымъ вопросамъ. Работая въ дирекціонной комиссіи, онъ находился въ курсѣ всѣхъ дѣлъ, чрезъ его руки шли всѣ проекты, и этого было вполнѣ достаточно, чтобы синодскій депутатъ могъ оградить интересы церкви.

Работа въ частныхъ комиссіяхъ была второю обязанностью депутатовъ и, пожалуй, самою главною. Здѣсь была главная законодательная лабораторія и сюда избирались лучшіе депутаты, наиболѣе компетентные и видные. Занятія частныхъ комиссій продолжались гораздо дольше общихъ собраній. Послѣ роспуска комиссіи въ декабрѣ 1768 г., частныя комиссіи оставлены были работать и занимались еще три года— до конца октября 1771 года. Немноголюдный составъ частныхъ комиссій дѣлалъ ихъ болѣе трудоспособными. Изъ частныхъ комиссій наиболѣе отвѣтственныя обязанности лежали на дирекціонной, въ которую неизмѣнно выбирался и депутатъ Св. Синода. Дирекціонная комиссія направляла всю комисскую дѣятельность и, можно сказать, была головою въ этомъ нѣсколько неуклюжемъ законодательномъ организмѣ. Ей предстояло руководить и направлять всѣхъ. Чтобы руководить такимъ огромнымъ дѣломъ, нужны были люди особенно опытные и способные. Выборъ въ дирекціонную комиссію былъ поэтому особенно тщательнымъ и удостоеніе такой чести само по себѣ говорило много о качествахъ избираемыхъ. Вполнѣ

[1]) Сб. И. Р. И. О., т. 36, стр. 108—110; рѣчь полностью на стр. 130—131.

[2]) Такъ, въ 1768 г. на собраніи 22 апр. поднимался вопросъ о правѣ малороссійскихъ церковниковъ владѣть казацкими землями (Сб. Р. И. Общ., т. 32, стр. 28); въ собраніи 28 апр.—о льготахъ новокрещеннымъ (ibid., стр. 39—40); 29 апр.—мнѣніе Сухопрудскаго, касавшееся и духовенства (ibid., стр. 385—388); 1, 2, 6, 12 мая—о новокрещеныхъ (ibid., стр. 50 и 392, 52 и 393, 398; 57—58 и 415; 62 и 391, 428); 2 іюня—объ училищахъ (ibid., стр. 533—534). Затѣмъ, начатый разсмотрѣніемъ въ іюлѣ проектъ о правахъ благородныхъ давалъ поводъ возбудить вопросъ, почему не причислено сюда духовенство.

понятно, что Гавріилъ здѣсь именно сосредоточилъ свою дѣятельность: почва для послѣдней была самая благодарная.

Въ качествѣ члена дирекціонной комиссіи преосвященный тверскій становился уже не только духовнымъ депутатомъ, но и отвѣтственнымъ государственнымъ дѣятелемъ. Составъ комиссіи былъ небольшой. При вступленіи Гавріила, въ ней были уже знакомыя намъ лица: графъ Захаръ Чернышевъ, графъ Иванъ Орловъ, Николай Муравьевъ и Димитрій Волковъ. Кромѣ того, членомъ комиссіи какъ бы по должности являлся генералъ-прокуроръ, князь Алекс. Алексѣев. Вяземскій. Свѣтскіе сочлены Гавріила были, конечно, люди опытные. Однако, при небольшомъ составѣ, ни одинъ изъ членовъ комиссіи не могъ оставаться пассивнымъ, и каждому приходилось принимать участіе во всѣхъ комисскихъ работахъ. Всѣ вопросы обсуждались въ комиссіи сообща и каждому, значитъ, надо было имѣть по нимъ свое мнѣніе. Представитель Синода, присутствуя въ комиссіи, втягивался такимъ образомъ неизбѣжно во весь кругъ законодательныхъ вопросовъ. Вопросы церковные были лишь частью этого круга и духовному депутату никоимъ образомъ нельзя было ограничиться одной церковной сферой. Тверскій іерархъ волей-неволей долженъ былъ войти въ роль государственнаго человѣка. И онъ выполнилъ эту роль съ такимъ успѣхомъ, какой едва ли можно приписать его сочленамъ.

Работы въ комиссіяхъ, а въ дирекціонной комиссіи особенно, было много. Поэтому члены комиссіи имѣли еще помощниковъ, которые не пользовались правами голоса, но исполняли, очевидно, разныя подготовительныя работы. У сочленовъ Гавріила, у графа Орлова былъ помощникомъ Василій Баскаковъ, у Муравьева — Александръ Волковъ, у Димитрія Волкова—два помощника: Алексѣй Ивашкинъ и Василій Стригалевъ [1]). Скоро по вступленіи въ комиссію, выбралъ себѣ помощниковъ и Гавріилъ. Выборъ его остановился на депутатѣ отъ герольдмейстерской сенатской конторы Михаилѣ Приклонскомъ и опекунѣ отъ иновѣрцевъ Григоріѣ Потемкинѣ [2]). Приклонскій былъ, видимо, изъ духовнаго званія и навѣрно человѣкъ, извѣстный Гавріилу. А Потемкинъ, буду-

---

[1]) Рук. петрогр. д. ак. № 418, л. 2.

[2]) Сб. И. Р. И. Общ.. т. 32, стр. 11. Оба начали присутствовать въ дир. к. съ засѣданія 15 апрѣля (Дневн. зап. дир. ком.).

щій великолѣпный князь Тавриды, звѣзда котораго только восходила, былъ, какъ мы видѣли, старый знакомецъ тверскаго владыки. Выборъ Потемкина показываетъ, что связи его съ Гавріиломъ крѣпли: обстоятельство, важное въ будущемъ. Имѣя такого помощника, въ свою очередь, и Гавріилъ имѣлъ сильную поддержку не только въ комиссіи, но и внѣ ея. Помощники могли оказывать Гавріилу цѣнныя услуги, когда ему приходилось разбираться въ вопросахъ государственнаго законодательства. Особенно Приклонскій, навѣрно, былъ знатокомъ законовъ, и могъ доставлять всякія справки и свѣдѣнія [1]).

Преосв. Гавріилъ, не смотря на санъ свой, отдаляющій его отъ дѣлъ свѣтскихъ, и на занятость другими дѣлами (епархіальными), оказался изъ всѣхъ членовъ дирекціонной комиссіи самымъ трудоспособнымъ и усерднымъ. Въ первый разъ онъ явился въ комиссію 24 марта 1768 г. [2]) и затѣмъ посѣщалъ ее до самаго закрытія (25 окт. 1771 г.) очень аккуратно. По нашему подсчету [3]), дирекціонная комиссія имѣла за это время 297 засѣданій и Гавріилъ присутствовалъ на 251. По сравненію съ другими членами, онъ пропустилъ собраній меньше всѣхъ. 29 разъ въ собраніи былъ только одинъ Гавріилъ: съ остальными членами подобные случаи бывали крайне рѣдко и насчитываются единицами. При этомъ большая часть пропущенныхъ Гавріиломъ засѣданій падаетъ на время съ октября 1770 года, когда Гавріилъ уже былъ переведенъ въ Петербургъ и какъ первоприсутствующій членъ Синода не могъ пропускать синодскія засѣданія.

Къ сожалѣнію, архивныя данныя, именно дневныя записки дирекціонной комиссіи и другіе ея документы [4]), не даютъ возможности со всею полнотою опредѣлить, что именно было сдѣлано здѣсь Гавріиломъ, въ какихъ вопросахъ онъ прини-

[1]) По рекомендаціи Гавріила въ іюнѣ 68 г. были приняты на службу въ комиссію уложенія, для письма, три студента тверской семинаріи—Терентій Новоселовъ, Андрей Рыбинъ и Андрей Михѣевъ (Арх. Гос. Сов., связка 111, опредѣленіе комиссіи 11 іюня 68 г.). Не желалъ ли Гавріилъ этимъ назначеніемъ обезпечить себѣ и хорошихъ письмоводителей?

[2]) А не 20-го, какъ говоритъ *М. И. Сухомлиновъ*, Исторія росс. ак., в. I, стр. 71.

[3]) Мы просматривали дневныя записки дирекціонной комиссіи, хранящіяся въ Арх. Гос. Сов., связка 115.

[4]) Въ Архивѣ Гос. Сов.

малъ особенное участіе, какія высказывалъ мнѣнія. Дневныя записки составлялись очень кратко и глухо: въ громадномъ большинствѣ случаевъ просто говорится, что присутствующіе члены слушали то-то и имѣли сужденіе; и больше ничего. Сохранилось всего нѣсколько опредѣленій комиссіи по разнымъ предметамъ, да и то безъ всякихъ намековъ на участіе въ ихъ составленіи тѣхъ или другихъ членовъ въ частности. Вслѣдствіе такого порядка записей остается довольно темной вообще дѣятельность дирекціонной комиссіи: большинство ея сужденій и указаній для насъ неизвѣстны. Между тѣмъ ея контроль и руководство надъ другими частными комиссіями были очень блительны. Частныя комиссіи обязаны были подавать въ дирекціонную періодическія (еженедѣльныя) извѣстія о своихъ занятіяхъ, и спрашивать указанія въ сомнительныхъ случаяхъ, представлять на ея усмотрѣніе составленные ими планы и проекты, которые уже отсюда имѣли поступать въ общее собраніе. Но отъ всего этого огромнаго труда слѣдовъ осталось очень мало. Несомнѣнно, однако, что трудъ несли всѣ члены, и на болѣе аккуратныхъ падала и большая его доля.

Въ частности, есть основаніе полагать, что подобный Велисарію въ мудрости іерархъ церкви русской сдѣлался въ дирекціонной комиссіи, если не ея головою, то однимъ изъ главныхъ ея руководителей. Дѣло въ томъ, что до вступленія въ комиссію Гавріила дѣла комиссіи шли довольно вяло. Обязанностью комиссіи было общее руководство; а этого руководства-то и не было. Работа была еще совершенно не налажена. По открытіи комиссіи уложенія, сначала въ ней образовано было всего четыре частныхъ комиссіи: дирекціонная, экспедиціонная, комиссія для разбора наказовъ, комиссія о родахъ государственныхъ жителей. Изъ послѣдней комиссіи была выдѣлена особая комиссія о среднемъ родѣ людей (учреждена 18 октября 1767 г.). Потомъ образовались комиссіи о городахъ, о правосудіи, о благочиніи, о имѣніяхъ [1]). Но эти комиссіи далеко не исчерпывали всѣ предметы законодательства; при томъ онѣ нуждались въ руководящихъ ука-

---

[1]) Объ учр. ком. о среднемъ родѣ—„Моск. Вѣд.“ 1767 г. № 97. Комиссія о юстиціи учреждена 24 сент. 67 г. („Моск. Вѣд.“ 1767 г. № 95); о имѣніяхъ—9 окт. 67 г. („Моск. Вѣд.“ 1767 г. № 97); о полиціи—20 марта 68 г. („Моск. Вѣд.“ 1768 г., № 38); о городахъ — 10 апрѣля 68 г. („М. Вѣд.“ 1768 г. № 45).

заніяхъ. Предстояло дальнѣйшее расчлененіе законодательной работы и ея частнѣйшее направленіе, къ разработкѣ отдѣльныхъ отраслей законодательства. Починъ долженъ былъ исходить отъ дирекціонной комиссіи, а она медлила. Впослѣдствіи, въ опредѣленіи 11 апрѣля 1768 года, дирекціонная комиссія сама сознавалась, что она не сдѣлала до сихъ поръ того, что должна была сдѣлать, не дала даже указаній для частныхъ комиссій [1]). Отъ чего бы ни зависѣла такая странная бездѣятельность, но весьма знаменательно, что именно съ момента вступленія Гавріила положеніе вещей измѣняется.

8-го апрѣля 1768 г. комиссія получила отъ государыни, вмѣстѣ съ дополненіемъ къ наказу, «Начертаніе о приведеніи къ окончанію комиссіи о составленіи проекта новаго уложенія» [2]), гдѣ развивалась дальнѣйшая программа комисскихъ работъ. Екатерина намѣчала 10 новыхъ комиссій: духовно-гражданскую, для остереженія противорѣчій между воинскими и гражданскими законами, для разсмотрѣнія образа сборовъ и образа расходовъ, объ училищахъ и призрѣнія требующихъ, о почтахъ и гостинницахъ, о размноженіи народа, искусствахъ и ремеслахъ, о рудокопаніи, лѣсоводствѣ и торговлѣ, о разныхъ установленіяхъ, касающихся до лицъ, объ обязательствахъ. Получивъ «начертаніе», дирекціонная комиссія поспѣшила взяться за дѣло. Въ опредѣленіи 11 апрѣля, чистосердечно сознавшись, что государыня исполнила за комиссію ея трудъ, намѣтивъ серію частныхъ комиссій, дирекціонная комиссія рѣшила немедленно учредить означенныя комиссіи и дать всѣмъ имъ руководственныя наставленія [3]). Какое участіе принималъ въ составленіи послѣднихъ Гавріилъ, опредѣлить невозможно за отсутствіемъ точныхъ данныхъ. Несомнѣнно, впрочемъ, что онъ ближайшимъ образомъ участвовалъ въ составленіи тѣхъ наставленій, которыя относились къ комиссіямъ, вѣдавшимъ церковные вопросы и съ ними соприкасающіеся. Таковы комиссіи: духовно-гражданская, о государственныхъ родахъ, объ училищахъ и объ установленіяхъ, касающихся до лицъ (здѣсь нормы семейнаго права). И во-

---

[1]) Опредѣленія дир. ком. въ Арх. Гос. Сов., св. 111. Указанное опредѣленіе въ копіи имѣется въ рукоп. петрогр. дух. акад. № 418, л. 13.

[2]) Сб. И. Р. И. Общ. т. 32, стр. 4—5.

[3]) Онѣ хранятся въ Арх. Гос. Совѣта въ связ. 142—143. Въ копіи есть въ рук. петрогр. ак. № 418, лл. 13—30.

обще слѣдуетъ полагать, что синодскій депутатъ изъ множества проходящихъ черезъ дирекціонную комиссію дѣлъ наиболѣе сосредоточивалъ свое вниманіе на томъ, что́ такъ или иначе затрогивало церковные интересы. Сохранившіяся бумаги Гавріила по комиссіи [1]) подтверждаютъ это. Хотя тѣ же бумаги даютъ знать, что Гавріилъ интересовался и вопросами общаго законодательства. Здѣсь мы встрѣчаемъ копіи проекта депутата Вольфа о земледѣліи, планъ комиссіи о почтахъ и гостинницахъ, планъ комиссіи благочинія, и т. п. Въ дирекціонной комиссіи, повидимому, не было обыкновенія давать всѣмъ членамъ копіи поступающихъ проектовъ и докладовъ: то и другое читалось въ собраніи. Значитъ, копіи Гавріила изготовлены по его собственной иниціативѣ. Гавріилъ очевидно не успускалъ изъ сферы вниманія ничего, что проходило черезъ комиссію, а надъ нѣкоторыми предметами работалъ особо, составляя свое о нихъ мнѣніе.

Появленіе представителя церкви въ комиссіи въ мартѣ 1768 г., какъ мы сказали, было весьма своевременно. По ходу вещей, на очередь становились церковные вопросы, а данное императрицей начертаніе прямо указывало на необходимость учрежденія духовно-гражданской комиссіи, которая бы занялась постановленіями, до церкви и духовенства относящимися. Надобность въ такой комиссіи была съ самаго начала. Невозможно было разсовать церковное законодательство по разнымъ комиссіямъ и довольствоваться отрывочнымъ обсужденіемъ различныхъ церковно-государственныхъ постановленій. Церковь занимала слишкомъ видное мѣсто въ государствѣ, чтобы такъ съ ней обходиться. Мысль объ учрежденіи комиссіи по дѣламъ церкви высказывалась, повидимому, еще на первыхъ порахъ занятій комиссіи уложенія. Среди бумагъ Гавріила имѣется записка о дѣлахъ дирекціонной комиссіи [2]), гдѣ неизвѣстный авторъ высказываетъ свои предположенія относительно организаціи комисскихъ работъ и предлагаетъ учрежденіе семи комиссій, въ числѣ которыхъ на первомъ мѣстѣ ставится комиссія по дѣламъ церкви. Раннее время появленія записки доказывается ея содержаніемъ: здѣсь предлагается между прочимъ учрежденіе комиссіи о родахъ государственныхъ жителей, которая была сформирована уже въ

[1]) Рукописи петрогр. ак. №№ 415, 418.

[2]) Рукоп. петрогр. дух. ак. № 418, лл. 9—12

срединѣ сентября 67 г. [1]). Но дирекціонная комиссія не раздѣляла мнѣнія автора записки о первостепенной важности церковныхъ вопросовъ [2]) и именно церковной комиссіи не учредила, хотя почти всѣ прочія, предлагаемыя въ запискѣ, были учреждены. Для государственныхъ мужей, собравшихся въ екатерининской комиссіи, церковные интересы, кажется, не казались особенно важными: не даромъ и при учрежденіи духовно-гражданской комиссіи она была отнесена къ менѣе важнымъ. Митроп. Димитрій или не старался, или былъ безсиленъ измѣнить такое отношеніе. Императрица, однако, была благоразумнѣе своихъ подчиненныхъ и сама напомнила о томъ, что замалчивалось въ комиссіи. Съ учрежденіемъ комиссіи духовно-гражданской и постановкой церковныхъ вопросовъ во всей широтѣ наступало время энергично дѣйствовать и духовному депутату. Гавріилъ, какъ увидимъ, прекрасно понялъ эту свою ближайшую задачу. Но по ходу дѣлъ ему пришлось сначала встрѣтиться лицомъ къ лицу съ другой задачей, поставленной на очередь ошибочной постановкой церковныхъ вопросовъ въ первую сессію комисскихъ занятій.

2.

Первоначально, какъ сказано, въ екатерининской комиссіи церковные вопросы не были выдѣлены въ особую группу. Не тронутые въ цѣломъ, по частямъ они попали въ разныя комиссіи: о юстиціи и о родахъ государственныхъ жителей. Первая не успѣла надѣлать бѣдъ; но вторая принялась за работу очень энергично, и доставила не мало непріятностей духовенству. Депутаты съѣхались въ комиссію съ раздраженными сословными аппетитами и вопросъ о родахъ государственныхъ жителей, т. е. о сословныхъ правахъ и привиллегіяхъ, затронулъ ихъ наиболѣе живо. Комиссія о родахъ очень торопилась, и первый и единственный проектъ, внесенный въ общее собраніе, былъ ея проектъ о правахъ благородныхъ. Чтобы ускорить работу, комиссія о государственныхъ родахъ 25 сентября 67 г. рѣшила выдѣлить особую комиссію о среднемъ родѣ людей, подъ своимъ наблюденіемъ. Членами сюда попали: графъ Эрнстъ фонъ-Минихъ, депутатъ таможен-

[1]) См. Сб. И. Р. И. Общ. т. IV, стр. 132, 137.

[2]) Не былъ ли авторомъ записки митр. Димитрій?

ной канцеляріи; князь Михаилъ Щербатовъ, депутатъ ярославскаго дворянства; князь Иванъ Вяземскій, депутатъ дмитровскаго дворянства; Степанъ Нарышкинъ, д. михайловскаго дворянства, и депутатъ г. Венева Михаилъ Степановъ [1]). Составъ былъ дворянскій, и при томъ сановно-дворянскій: первое мѣсто заняли, конечно, три титулованныхъ депутата, изъ которыхъ одинъ былъ нѣмецъ, а другой—Щербатовъ—извѣстный своей непріязнью къ духовному сословію историкъ и общественный дѣятель. Послѣдній сдѣлался сразу же и заправилой комисскихъ дѣлъ [2]). Отъ такого состава трудно было ждать добра для недворянскихъ сословій, участь которыхъ была ввѣрена комиссіи о среднемъ родѣ. Такъ оно и было. Дворянская комиссія о родахъ государственныхъ жителей, впрочемъ, отчасти предрѣшила дѣятельность своей подкомиссіи. Не поскупившись надѣлить благородное дворянство всѣми правами, вплоть до права проживать русскія деньги въ другихъ государствахъ и мѣнять подданство (хотя дворянскія имѣнія въ свое время давались именно подъ условіемъ службы), комиссія о родахъ эгоистически предрѣшила, что дворянскими правами никто не можетъ пользоваться, кромѣ благородныхъ [3]). Послѣ подобнаго монополизированія дворянскихъ правъ, другимъ сословіямъ, разумѣется, ничего не оставалось, какъ сойти на низшую степень. Въ эту степень «средняго рода», или «мѣщанства» [4]) комиссія о среднемъ родѣ и включала все, что было выше земледѣльческаго сословія. Здѣсь оказались: ученые, художники, мореплаватели, купцы, ремесленники. Екатерининскіе дворяне не доросли до сознанія, что кромѣ благородства крови, часто сомнительнаго, есть благородство духа; ихъ невысокому уровню была чужда мысль, что истинное благородство собственно только и есть благородство духовное. Просвѣщенный екатерининскій вѣкъ до этого не просвѣтился. Неудивительно, что въ общую кучу попало и

[1]) Сб. И. Р. И. Общ., т. 36, стр. IV.

[2]) Изъ дневныхъ записокъ комиссіи о среднемъ родѣ (въ Арх. Гос. Сов., дѣла II отдѣл., св. 116) видно, что Щербатовъ сдѣлался сразу же руководителемъ комиссіи. Онъ сочинялъ и многія главы проекта, въ томъ числѣ главу о духовенствѣ.

[3]) См. 43 статью проекта о правахъ благородныхъ. Проектъ напечатанъ въ Сб. И. Р. И. Общ. т. 32, прил. II.

[4]) См. п. 1, ч. I проекта о правахъ средняго рода жителей. Проектъ напечатанъ въ Сб. И. Р. И. Общ. т. 36, прил. II.

духовенство. По мнѣнію комиссіи, духовенство, какъ сословіе, входило въ сферу ея компетенціи. Куда же было отнести его, къ какому роду государственныхъ жителей? Дворяне совершенно изолировались и монополизировали дворянскія права. Оставалось мѣщанство, и духовенство было причислено къ мѣщанству. Пробовали было комисскіе дворяне справляться у столь почитаемыхъ модныхъ философовъ и принесли читать сочиненіе Юма [1]). Но Юмъ не могъ ихъ научить необходимому уваженію къ духовному сословію, и послѣднее, ничтоже сумняся, было сравнено съ мѣщанствомъ. Да и могли ли иначе разсудить государственные мужи, которые не видѣли разницы между сапожникомъ и портнымъ, и ученымъ и художникомъ? Разъ профессіональнымъ ученымъ считалось прилично быть мѣщанами, то менѣе ученому духовенству—тѣмъ болѣе. Конечно, если бы Екатерина въ своемъ «Наказѣ» опредѣленно высказалась о приравненіи духовенства и ученыхъ къ благороднымъ, то и дворянская комиссія не посмѣла бы ей противорѣчить. Къ несчастью, въ Наказѣ прямо значилось, что люди, упражняющіеся въ художествахъ и наукахъ, а также выходящіе изъ всякихъ училищъ, свѣтскихъ и духовныхъ, должны быть зачислены въ средній родъ (глава XVI «Наказа»). Для ученыхъ этимъ вопросъ рѣшался, а для духовныхъ—рѣшеніе подсказывалось упоминаніемъ духовныхъ училищъ. Великая Екатерина, такимъ образомъ, стояла не выше своего дворянства. А вѣдь между тѣмъ ея философскіе кумиры, по принятому масштабу, легко могли бы оказаться неблагородными, и какой нибудь «господинъ Гумъ (Юмъ)» не могъ бы пользоваться правами послѣдняго недоросля изъ русской Обломовки...

Какъ бы то ни было, дѣло было сдѣлано: духовенство было причислено къ мѣщанству и его сословныя судьбы рѣшала комиссія о среднемъ родѣ людей. Къ 6-му ноября 1767 года эта комиссія составила планъ правъ средняго рода гражданъ, а въ іюлѣ 68 года былъ готовъ самый проектъ, при чемъ IV глава сочинена была уже въ срединѣ марта. Проектъ намѣчался и на половину составлялся, такимъ обра-

[1]) Дневныя записки комиссіи о среднемъ родѣ, Арх. Гос. Сов., II отд. св. 116. Дн. зап. 11 марта 1768 г. Сравн. *Пекарскій*, Дополненія къ исторіи масонства въ Россіи, Спб., 1869 г., стр. 17, 19—20. На собраніи 11 марта и было поручено Щербатову сочиненіе главы о бѣломъ духовенствѣ.

зомъ, еще до вступленія въ комиссію Гавріила [1]). Митрополитъ Димитрій къ концу жизни, видимо, совсѣмъ ослабѣлъ. Совершенно неизвѣстно, чтобы онъ протестовалъ противъ замысла комиссіи причислить духовенство къ мѣщанству, хотя планъ комиссіи о среднемъ родѣ проходилъ черезъ дирекціонную комиссію и послѣдняя находилась въ курсѣ всей работы надъ проектомъ. Затѣмъ митрополитъ скоро умеръ, и комиссія о среднемъ родѣ могла безпрепятственно прожектировать о духовенствѣ, что угодно: за духовное сословіе некому было заступиться. Между тѣмъ намѣреніе сравнять духовенство съ мѣщанствомъ въ корнѣ затрагивало сословные духовные интересы. Изъ малороссійскихъ пунктовъ мы видимъ, какъ энергично требовало малороссійское духовенство утвержденія за собою шляхетскихъ правъ и какъ эти права нуждались въ защитѣ отъ всякихъ покушеній. Въ наказѣ Синода не было требованія правъ дворянскихъ для духовныхъ великороссіянъ. Однако, само собою подразумѣвалось, что если Синодъ поручалъ депутату отстаивать шляхетскія привилегіи для малороссіянъ, то онъ не считалъ великороссіянъ хуже послѣднихъ. Изъ отдѣльныхъ пунктовъ синодскаго наказа слѣдовало, что и великороссійскому духовенству испрашивались права дворянскія, хотя не обозначаемыя прямо этимъ именемъ. Жалобы духовныхъ на безчестье со стороны свѣтскихъ, принятыя Синодомъ во вниманіе, были собственно ничѣмъ инымъ, какъ требованіемъ уравненія въ чести съ дворянами. Самъ Синодъ потомъ [2]) довольно ясно высказалъ, что его мыслью было уровнять духовенство съ благородными. Рѣшеніе комиссіи о среднемъ родѣ наносило тяжелый ударъ всѣмъ чаяніямъ и упованіямъ духовнаго сословія.

Гавріилъ, едва появившись въ комиссіи, долженъ былъ сразу же узнать положеніе злободневнаго для его избирателей вопроса. Дирекціонная комиссія получала отъ всѣхъ частныхъ комиссій еженедѣльные экстракты объ ихъ работахъ, и синодскій депутатъ слушалъ ихъ чтеніе; съ своей стороны онъ конечно поспѣшилъ ознакомиться съ предшествующимъ ходомъ дѣла. Происходящее въ комиссіи о среднемъ родѣ давно инте-

[1]) Дневныя записки о средн. родѣ въ бумагахъ II отд. въ Арх. Гос. Сов. Щербатовъ сочинялъ главу о духовенствѣ всего два дня. 11-го марта ему дано было порученіе, а 13-го онъ уже читалъ свое сочиненіе. Въ комиссіи обсуждали эту главу 18 марта, 7, 17, 22 апрѣля.

[2]) См. ниже.

ресовало духовенство, и новый синодальный депутъ, присмотрѣвшись къ комисскимъ дѣламъ, первымъ долгомъ считалъ подѣлиться своими впечатлѣніями съ людьми своего круга. 2 апрѣля 68 г. преосвященный крутицкій Сильвестръ получилъ уже отъ Гавріила письмо, въ которомъ тотъ высказывалъ свои мысли. Письмо намъ неизвѣстно; но мысли Гавріила были «стужительныя», какъ видно изъ отвѣта ему крутицкаго епископа. Настроеніе владыкъ было одинаково нерадостное. «Получилъ я отъ вашего преосвященства,—писалъ Сильвестръ,—сего апрѣля 2-го дня письмо, въ которомъ стужительность мыслей вашихъ по извѣстнымъ обстоятельствамъ довольно изъясняется: то-то оно, про что въ Москвѣ неоднократно говаривано! Я плодъ почестей епископскихъ искусомъ дозналъ въ бытность мою при комиссіи, такъ что и при двойномъ теперь званіи одной половиной мнѣ сноснѣе: вы узрите, какъ пояшутъ васъ и поведутъ, амо́же не хощете... Въ причисленіи къ мѣщанству духовенства, de quo olim obiter et paucis, труда много, чтобъ отстоять. Однако, не будетъ ли годиться предложеніе такое, что мѣщанамъ дозволены способы многихъ выгодъ и корыстей, какъ-то: торги, откупы и прочее, почему и государственныя тягости имъ сносны. А какъ духовные мѣщанскихъ выгодъ по указамъ не имѣютъ, и имѣть правилами возбраняется, такъ и въ тягостяхъ общества соучастны быть... не могутъ, какова поставка рекрутъ въ солдатство, окладка рекрутская и прочая. Или, что и могутъ vi facultarum suarum, отъ всего того по правиламъ и примѣру всѣхъ вѣковъ церкви, да и самихъ иновѣрческихъ державъ, свободны. А буде смѣшивать духовенство съ мѣщанствомъ, то надо дать ему и корыстей средства, чего однимъ дать не хочется, другимъ имѣть не можно: такъ останутся только тягости мѣщанскія на духовныхъ безвыгодно. Но ежели то идетъ къ уравненію только, въ разсужденіи чести одной, духовныхъ съ мѣщанами, praecise отъ тягости и корыстей: въ такомъ случаѣ мы, не требуя разбору почестей своихъ, готовы остаться въ глухѣ по прежнему, какъ и предки наши и другихъ державъ братья наша, ибо царство Христово нѣсть отъ міра сего»... [1]) Такимъ образомъ Сильвестръ готовъ былъ

[1]) Письмо Сильвестра отъ 12 апрѣля 68 г. въ рукоп. петрогр. акад. № 415, л. 204. Оно напечатано *Н. И. Барсовымъ* въ „Хр. Чт." 1873 г., ч. I, стр. 340—341.

примириться съ приготовляемою духовенству дворянами участію. Но синодскому депутату самый долгъ предписывалъ бороться за свое сословіе, и онъ выступилъ на борьбу.

Не дожидаясь окончательнаго представленія проекта комиссіей о среднемъ родѣ, Гавріилъ, видимо, рѣшилъ тотчасъ же заявить энергичный протестъ противъ покушенія на достоинство духовнаго званія. Въ бумагахъ Гавріила имѣются, въ черновомъ видѣ, въ двухъ редакціяхъ, наброски записки, предназначенной для дирекціонной комиссіи, по данному предмету [1]). Такъ какъ въ запискѣ Гавріилъ ссылается лишь на одобренный дирекціонной комиссіей планъ проекта о правахъ средняго рода людей и совсѣмъ не касается деталей проекта, то записка, очевидно, была составлена еще до изготовленія полнаго проекта. Въ какой именно моментъ Гавріилъ обратился съ нею въ дирекц. комиссію, неизвѣстно. Въ дневныхъ запискахъ дирекціонной комиссіи о представленіи Гавріила совсѣмъ не упоминается. Чтеніе проекта въ дирекціонной комиссіи началось 19 марта 1769 г. Однако, несомнѣнно, Гавріилъ выступилъ раньше, такъ какъ замѣтны слѣды вліянія его записки уже на синодальное опредѣленіе 26 января 69 г. по поводу IV главы проекта о среднемъ родѣ. Наиболѣе вѣроятнымъ является предположеніе, что Гавріилъ заявилъ свой протестъ еще до іюля 68 г., когда былъ оконченъ проектъ; поводы же для того имѣлись при каждомъ чтеніи еженедѣльныхъ отчетовъ. Представлялъ ли Гавріилъ свою записку въ письменной формѣ, также неизвѣстно. Имѣющіеся наброски-черновики, которые могли вылиться какъ въ письменный докладъ, такъ и въ устное предложеніе. Послѣднее, пожалуй, вѣрнѣе, такъ какъ письменный документъ не такъ легко исчезъ бы безслѣдно.

Преосв. Гавріилъ въ своемъ мнѣніи рѣшительно заявлялъ, что долгъ депутата, защитника интересовъ церкви, предписываетъ ему просить дирекціонную комиссію: не писать духовенство въ средній родъ людей. Въ основаніе своей просьбы преосвященный прежде всего указывалъ на высокое достоинство священства. Священникъ есть особа, освященная Духомъ Божіимъ, чтобы вкоренять въ сердцахъ людскихъ божественную истину и совершать таинства. Чинъ священства получается не наслѣдствомъ, искательствомъ или подкупомъ, но по цер-

[1]) Рукоп. петрогр. дух. ак. № 415, лл. 208—215.

ковному избранію принадлежитъ достойнѣйшимъ. Носящіе его должны упражняться въ богомысліи и молитвѣ и оберегать церковь отъ пороковъ. Ихъ долгъ всякаго, какого бы званія ни былъ, наставлять въ законѣ Божіемъ, немощныхъ въ вѣрѣ укрѣплять, упорныхъ обличать, проникнуть въ совѣсть каждаго человѣка и всѣхъ вести ко спасенію. Поэтому Св. Синодъ и поручалъ депутату просить, чтобъ священство было отдѣльно отъ всякихъ мірскихъ и мѣщанскихъ и прочихъ выгодъ, дабы могло болѣе соотвѣтствовать достоинству своего сана. Между тѣмъ, дирекціонная комиссія положила отнести духовенство къ мѣщанству. Основаніемъ для такого важнаго рѣшенія могъ бы быть только наказъ государыни. Но Гавріилъ подвергалъ анализу соотвѣтствующія статьи наказа и не находилъ, чтобы онѣ давали право на такое рѣшеніе. Въ наказѣ императрицы, въ отдѣленіяхъ 1 и 2-мъ, религія положена главнымъ основаніемъ благополучія, славы и блаженства Россіи: значитъ, законодатель желаетъ служителей религіи видѣть на высотѣ. Въ отдѣленіи о мѣщанахъ къ мѣщанству отнесены тѣ, кто упражняется въ наукахъ, художествахъ, ремеслахъ и торговлѣ. Но духовенство не занимается ни ремеслами, ни торговлей, ни художествами, ни науками въ смыслѣ профессіональнаго учительства въ школахъ. Духовенство не можетъ пользоваться и выгодами, предоставляемыми упомянутымъ родамъ жителей ихъ занятіями; а пользованіе такими выгодами является, по наказу, однимъ изъ характерныхъ признаковъ средняго или мѣщанскаго сословія. Государыня полагаетъ, затѣмъ, въ среднемъ родѣ только городскихъ жителей, а духовенство находится большей частью въ селахъ, а иногда и въ чужихъ краяхъ. Перечисляя всѣ состоянія, относящіяся къ среднему роду, государыня не упомянула о духовенствѣ. Отсюда можно заключить, что государыня духовенство «особенному разсужденію предоставляетъ», т. е. о духовенствѣ слѣдуетъ «особливое положеніе сдѣлать». Въ своемъ «начертаніи» монархиня прямо говоритъ, что къ духовно-гражданской комиссіи относится все, что до духовенства касается. Если такъ, то ясно, что никакая другая комиссія о духовенствѣ и разсуждать не должна и духовенство въ роды совсѣмъ не вносится. Между прочимъ отсюда слѣдуетъ и другой выводъ. Законодательница полагаетъ, что должно быть общее разсужденіе о всемъ духовенствѣ. Комиссія же о среднемъ родѣ говоритъ лишь о бѣломъ духовенствѣ. Самое наименованіе низшаго духовенства «бѣлымъ»

является неудачнымъ и вызывающимъ недоумѣнія. Въ такомъ случаѣ само собой напрашивается наименованіе другой части духовенства, высшаго, чернымъ; а такое названіе можетъ быть истолковано въ нежелательномъ смыслѣ. Гавріилъ просилъ измѣнить эти термины и «вывесть наименованіе изъ самой должности, а не изъ платья, чего кажется и величественность законовъ требуетъ». Да не подумаетъ почтенное собраніе,— продолжалъ синодскій депутатъ,—что духовенство ищетъ гражданскихъ преимуществъ. Нѣтъ, духовенство не ищетъ ни почестей, ни привиллегій. Но оно опасается, какъ бы уравненіемъ съ сословіемъ мѣщанскимъ не дать поводъ къ презрѣнію самаго духовнаго званія. Гавріилъ и по собственному опыту и по единодушнымъ жалобамъ со всѣхъ епархій зналъ, какъ часто, дѣйствительно, находятся люди, безчестящіе духовный санъ, и особенно среди дворянства. Не желая оскорблять дворянское чувство, онъ не говорилъ прямо, отъ кого духовенству грозитъ главная опасность; онъ предупредительно оговаривался, что между дворянами масса достойныхъ людей; но, опираясь на наказъ государыни, все-таки предлагалъ своимъ дворянскимъ коллегамъ сознаться, что среди ихъ братіи бываютъ лица, которыя порочатъ дворянское имя и ни во что ставятъ духовный санъ. Если уравнять духовенство съ мѣщанствомъ, то священнослужители станутъ подвергаться еще большему безчестью отъ дурныхъ помѣщиковъ. А униженіе духовнаго сана есть униженіе и пастырскаго дѣла и самыхъ таинъ Божіихъ, пастыремъ совершаемыхъ. Опытъ показываетъ, многозначительно замѣчалъ мудрый іерархъ, «что въ нѣкоторыхъ государствахъ и раздѣленіе дворянства на два рода приводитъ послѣдній въ презрѣніе перваго». Какую же пищу дворянскому высокомѣрію давало бы причисленіе духовенства къ мѣщанству?

Конкретное и категорическое предложеніе Гавріила было: не считать духовенство ни въ какомъ родѣ, а считать его въ вѣдомствѣ Св. Синода. Въ обоснованіе такой точки зрѣнія преосвященный приводилъ то резонное соображеніе, что понятіе рода предполагаетъ понятіе наслѣдственности; а духовное званіе не наслѣдственно, а дается по достоинству. Чтобы устранить при этомъ могущее явиться возраженіе, что на самомъ дѣлѣ духовное служеніе наслѣдственно (хотя въ принципѣ и не таково), синодскій депутатъ тутъ же заявлялъ требованіе синодскаго наказа о дозволеніи вступать въ священство людямъ всякаго чина, сравнявъ совершенно въ отношеніи правъ

на полученіе церковныхъ мѣстъ дѣтей духовенства съ дѣтьми другихъ сословій. Это знаменательное заявленіе должно было показать дворянамъ, что духовенство фактически замыкается въ касту не потому, что монополизируетъ свои привилегіи, а потому, что его замыкаютъ созданныя тѣмъ же дворянствомъ условія жизни. Духовенство готово широко раскрыть двери своей среды для всѣхъ желающихъ и обладающихъ необходимыми качествами. Но вѣдь законодательство же запрещало доступъ въ духовенство людямъ инымъ состояній, охраняя государственные и помѣщичьи интересы. Такъ значитъ нечего было ссылаться на создавшуюся наслѣдственность духовнаго званія: церковь ею нисколько не дорожила и желала одного: чтобы церковное служеніе освободили отъ навязанныхъ обстоятельствами сословныхъ тисковъ. Чтобы сдѣлать почтенное собраніе болѣе внимательнымъ къ своимъ доводамъ, Гавріилъ напоминалъ, что повышеніе уровня духовенства входитъ и въ виды правительства. Разъ религія основа благополучія государства, то государство не можетъ процвѣтать безъ благополучія его основъ. Русское духовенство было далеко не на высотѣ: оно требовало «лучшаго порядка и большаго просвѣщенія». Это знало правительство и потому стремилось поднять духовное образованіе, возвысить духовное званіе. Но гдѣ же было взять просвѣщенныхъ пастырей безъ измѣненія незавиднаго соціальнаго положенія духовенства? Гавріилъ откровенно говорилъ,—да это и само собою было ясно,—что ученые люди не пойдутъ во священство, разъ оно останется въ пренебреженіи, будетъ уравнено съ мѣщанствомъ. А въ такомъ случаѣ вмѣстѣ съ вопросомъ о духовенствѣ ставился на карту вопросъ о всей судьбѣ замышляемыхъ реформъ, о всей будущности Россіи, которую государыня желала видѣть счастливѣйшею страною въ мірѣ. «Ибо законы,—предостерегалъ Гавріилъ,—которые премудрая государыня наша столь славно создать предпринимаетъ, чтобъ во всей своей точности могли исполняемы быть, необходима потребна для сего помощь святыя вѣры, которая своею силою входя въ самую внутренность совѣсти, приготовляетъ оную къ принятію всякаго блага. Но можетъ ли вѣра столь благодатное совершать дѣйствіе, есть ли ея правители и проповѣдники, каковы суть церкви служители, останутся въ нѣкоторомъ разслабленіи безъ возбужденія ревности соотвѣтствовать достойно званію своему». Въ виду огромной важности дѣла, преосв. Гавріилъ выражалъ увѣрен-

ность, что члены дирекціонной комиссіи, «по своимъ превосходнымъ качествамъ и безпристрастному въ дѣлахъ разсужденію», примутъ въ уваженіе его представленіе. При этомъ синодскій депутатъ давалъ понять, что все равно долгъ предписываетъ ему представить свои соображенія на мудрое разсужденіе великой монархини, благочестивѣйшей церкви покровительницы [1]).

Такимъ образомъ преосв. Гавріилъ совершенно опредѣленно призналъ неправильнымъ направленіе вопроса о правахъ духовенства. По существу причисленіе духовенства къ государственнымъ родамъ онъ считалъ ошибочнымъ, а послѣ предписанія учредить комиссію духовно-гражданскую онъ полагалъ во всякомъ случаѣ вопросъ рѣшеннымъ въ смыслѣ передачи ей и порученія опредѣлить права духовнаго сословія. Гавріилъ надѣялся, конечно, что духовно-гражданская комиссія, (и онъ не ошибся), работающая подъ ближайшимъ его, какъ члена дирекціонной комиссіи, контролемъ, не пойдетъ по тому пути, какимъ пошла дворянская комиссія о родахъ государственныхъ жителей, и хотѣлъ ликвидировать рѣшенія, принятыя комиссіей о среднемъ родѣ людей. Онъ указывалъ, собственно, почетный выходъ для дворянъ изъ создавшагося положенія. Онъ не требовалъ пересмотра дѣла той же комиссіей; не требовалъ и прямого причисленія духовенства къ сословію благородныхъ. Синодскій депутатъ требовалъ только того, что вытекало изъ существа церковнаго служенія и что у насъ забывалось: признанія, что духовенство не есть сословіе и не можетъ разсматриваться съ той же точки зрѣнія, какъ прочія сословія. Конечно, духовный депутатъ сталъ бы настаивать потомъ, чтобы служителямъ церкви были предоставлены нѣкоторыя дворянскія права и преимущества (всѣхъ правъ, проектируемыхъ для благородныхъ, духовенству было и не нужно); но это не значило причисленія духовенства къ дворянству. Служителямъ церкви, какъ справедливо замѣчалъ Гавріилъ, вовсе не важна была дворянская честь: имъ важно было огражденіе своего достоинства. И малороссійское духовенство, домогавшееся шляхетскихъ правъ, въ сущности говоря, не требовало прямого причисленія его къ шляхтѣ: оно желало лишь пользоваться основными шляхетскими правами, согласными съ духовнымъ саномъ. Поэтому предлагаемая Гавріиломъ точка

[1]) Рукоп. петрогр. дух. ак. № 415, лл. 208—215.

зрѣнія—причисленіе всего духовенства къ вѣдомству Синода—могла бы объединить интересы великороссіянъ и малороссіянъ, не нарушая дворянской исключительности, если уже дворяне такъ цѣнили «благородство» крови.

Однако, екатерининскіе дворяне въ своемъ сословномъ эгоизмѣ оказались глухи къ доводамъ представителя церкви. Гавріилъ напрасно взывалъ къ ихъ благоразумію. Дирекціонная комиссія не приняла предложенія своего духовнаго сочлена измѣнить направленіе дѣла о правахъ духовенства и даже столь основательно его замолчала, что въ дневныхъ запискахъ комиссіи не оказалось и слѣдовъ Гавріилова представленія. Комиссія о среднемъ родѣ людей продолжала по прежнему свои работы и о духовенствѣ. По окончаніи проекта осенью 68 года комиссія приступила къ сношеніямъ съ заинтересованными вѣдомствами, чтобы потомъ редактировать проектъ окончательно. 21 октября члены комиссіи о среднемъ родѣ обратились къ дирекціонной комиссіи за указаніемъ, какъ имъ произвести сношеніе съ Синодомъ по поводу постановленій о духовенствѣ. Дирекціонная комиссія постановила, чтобы комиссія о среднемъ родѣ послала одного своего члена въ Синодъ для соглашенія, какимъ образомъ имъ сговориться [1]). Синодъ былъ увѣдомленъ объ этомъ 24 окт. [2]), но комисскій депутатъ явился въ Синодъ значительно позже, 9 января 69 г., такъ что Синодъ имѣлъ время приготовиться къ предстоящему совѣщанію и установить свою точку зрѣнія. Явившійся 9-го января членъ комиссіи просилъ Синодъ о назначеніи общей конференціи для обсужденія главы о духовенствѣ. Конференція была назначена на 12 января [3]). 12 января въ конференціи читана была IV глава составленнаго комиссіей о среднемъ родѣ проекта, озаглавленная: «права бѣлаго духовенства, поелику они причислены къ среднему роду людей». Выслушавъ ее, Синодъ объявилъ членамъ комиссіи, что онъ будетъ имѣть по сему предмету разсужденіе и о своемъ рѣшеніи сообщитъ комиссіи впредь [4]). Синодъ, видимо, не желалъ обсуждать дѣло въ присутствіи комисскихъ членовъ, считая безполезными могущія возникнуть пренія. 19 января

---

[1]) Дневная записка дир. ком. 21 окт. 68 г. въ св. 115 Арх. Гос. Совѣта.

[2]) Дѣло Арх. Син. 1766 г. № 45, т. III, л. 89.

[3]) Ibid., л. 91. [4]) Ibid., лл. 94, 99.

состоялось синодальное разсужденіе и опредѣленіе по данному предмету [1]).

Составленная комиссіей о среднемъ родѣ четвертая глава вполнѣ отражала ту предвзятую точку зрѣнія, съ какой дворянство смотрѣло на другія сословія и классы общества. Устанавливая права лишь для одного «бѣлаго духовенства» комиссія старалась, видимо, по возможности сократить кругъ лицъ, пользующихся этими правами. Въ классъ священно- и церковно-служителей она включала только дѣйствительно служащихъ, т. е. штатныхъ. Всѣхъ же сверхштатныхъ и недѣйствительно служащихъ комиссія въ числѣ духовенства не считала и правъ имъ никакихъ не предоставляла [2]). Она не потрудилась даже сказать, къ какому же роду людей должны быть отнесены такія лица. Между тѣмъ число сверхштатныхъ и заштатныхъ церковниковъ было довольно значительно. Кромѣ общихъ правъ мѣщанскихъ [3]), комиссія предоставляла духовенству нѣкоторыя права особенныя, но такъ скупо, что ея предположенія были далеки отъ пожеланій духовной среды. Какъ мы видѣли изъ наказовъ, духовенство особенно настаивало на огражденіи себя отъ безчестья, поводъ къ какому давала сравнительная безнаказанность обидчиковъ. Комиссія, какъ бы въ отвѣтъ на это, приняла положеніе, что священнослужители должны пользоваться особеннымъ почтеніемъ и уваженіемъ отъ мірянъ (п. 5-й IV главы) и за учиненную имъ обиду «излишне налагается наказаніе, какъ о томъ закономъ положено». Но эта общая фраза таила коварный смыслъ. Мы знаемъ, что въ законѣ-то именно и не была достаточно ограждена честь духовенства, на что оно жаловалось. А комиссія ссылается какъ разъ на старый законъ, вовсе не думая сочинять новый и усиливать мѣры наказанія. Мало того, комиссія упомянула только о священнослужителяхъ. Отсюда слѣдовалъ выводъ, что церковнослужители особаго почтенія не заслуживаютъ и съ ними можно обращаться безъ церемоніи. Затѣмъ, «священнослужители и дѣйствительные церковно-служители» освобождались «какъ самолично, такъ малолѣтные, и при школахъ обрѣтающіеся ихъ дѣти, до опредѣленныхъ о

[1]) Ibid., лл. 122—125.

[2]) Ч. I главы о правахъ бѣлаго духовенства. Глава эта напечатана въ Сб. И. Р. И. Общ. т. 36, стр. 185—187.

[3]) См. главу II проекта комиссіи о среднемъ родѣ въ Сборн. И. Р. И. Общ. т. 36, стр. 180—185.

нихъ особливымъ учрежденіемъ лѣтъ, отъ поголовныхъ денегъ и податей» (п. 6). Но здѣсь было не вразумительно, во-первыхъ, освобождаются ли и самые священно и церковнослужители отъ податей навсегда, или только на время [1]); во-вторыхъ, дѣти ихъ несомнѣнно освобождаются лишь на время, до опредѣленнаго возраста. Это значило, что устанавливалось общимъ порядкомъ то, что раньше практиковалось лишь періодически во время разборовъ духовенства: причисленіе къ податнымъ классамъ неслужащихъ церковниковъ и священно- и церковно-служительскихъ дѣтей. Аналогичное постановленіе было сдѣлано комиссіей и относительно рекрутской повинности дѣтей духовенства: они освобождались отъ нея лишь до опредѣленныхъ лѣтъ, точное указаніе которыхъ комиссія на себя не брала (п. 7). Священно-и-церковно-служителей запрещалось, далѣе, избирать на какія-либо гражданскія службы, а равно въ опекуны противъ ихъ желанія. Но если это считалось льготой, то льгота была сомнительнаго значенія. На гражданскія службы духовныя лица и раньше никогда не избирались, да и странно было избирать ихъ. Относительно подсудности духовенства комиссія подтвердила старое и никѣмъ не оспариваемое правило, что по духовнымъ и церковнымъ дѣламъ священно-и-церковно-служители подсудны однимъ духовнымъ властямъ (п. 10; неужели еще и тутъ могли бы судить свѣтскіе судьи?!). Что касается же дѣлъ гражданскихъ, то комиссія скромно давала духовенству лишь право не быть судимымъ безъ депутата отъ духовнаго вѣдомства (п. 11); тогда какъ духовенство желало, чтобы всякое дѣло духовное сначала было разсматриваемо въ духовныхъ мѣстахъ [2]), а Синодъ поручилъ депутату требовать, чтобы, священно-церковно-служителей «въ свѣтскія команды, кромѣ таковыхъ, кои сами себя привяжутъ, или по важнымъ и криминальнымъ и корчемнымъ дѣламъ отъ духовныхъ командъ требованы будутъ, ни по какимъ другимъ дѣламъ не забирать..., дабы оные въ единственномъ Синодѣ и епархіальныхъ архіереевъ вѣдомствѣ состояли» [3]). Въ отношеніи наказаній комиссія положила: священнослужители и получившіе рукоположеніе церковнослу-

[1]) Эту неясность редакціи отмѣтила академія наукъ, давая отзывъ на главу о правахъ ученыхъ, равняемыхъ съ духовными (Сб. И. Р. И. Общ., т. 36, стр. 191).

[2]) Пункты Гавріила спб., п. 24.

[3]) Пункты синод. депутату отъ Синода, о священосл., п. 4.

жители не могутъ подвергаться тѣлеснымъ наказаніямъ до снятія съ нихъ сана (п. 12). Если здѣсь имѣлись въ виду наказанія, налагаемыя духовнымъ вѣдомствомъ, то на счетъ священнослужителей соотвѣтствующее распоряженіе уже было сдѣлано Синодомъ, а о церковнослужителяхъ оно скоро послѣдовало. Но здѣсь, повидимому, разумѣются скорѣе наказанія, налагаемыя судомъ свѣтскимъ; а въ такомъ случаѣ до снятія сана и раньше свѣтскій судъ наказаній не налагалъ. Впрочемъ, какъ провозглашеніе общаго принципа ненаказуемости тѣлесно духовныхъ лицъ, независимо отъ обстановки, это постановленіе комиссіи было шагомъ впередъ, и при томъ единственнымъ. Тѣмъ не менѣе екатерининская комиссія не доросла до идеи, ратоборцемъ за которую потомъ явился Гавріилъ: что духовныхъ лицъ, и по снятіи сана, неприлично подвергать тѣлеснымъ наказаніямъ. Духовенство и духовное вѣдомство просило освободить духовныхъ лицъ отъ повинностей и мостовой и постойной. Комиссія не исполнила ни той, ни другой просьбы въ полномъ объемѣ. Освобождая духовенство отъ участія въ городскихъ работахъ, комиссія все-же обязала его мостить и чистить улицы противъ ихъ дворовъ (п. 13). Отъ военнаго постоя освобождались лишь тѣ помѣщенія священно-и-церковно-служительскихъ домовъ, въ коихъ жили сами хозяева, да и то въ назначенномъ каждому по чину размѣрѣ (п. 16). Лишь, по старымъ законамъ, комиссія освобождала духовенство отъ рогаточнаго караула, хожденія на пожаръ, представленія сотскихъ и десятскихъ, или отъ платежа за это (п. 17). Наконецъ, священно-церковнослужителямъ дозволялось имѣть въ городахъ ихъ жительства на дворахъ своихъ харчевни, постоялые дворы, погреба, съѣстныя лавки, цирюльни, избы, амбары для отдачи въ наймы, съ надлежащимъ платежемъ за все въ казну и мѣщанство (п. 18). Но не дозволялось ни курить вино и содержать шинки, ни покупать людей, какъ о томъ просило духовенство. О привиллегіяхъ малороссійскаго духовенства комиссія совершенно умалчивала, какъ будто бы ихъ не существовало. Между тѣмъ малороссійскіе дворяне о своихъ привиллегіяхъ поспѣшили заявить, когда рѣчь зашла о проектѣ правъ благородныхъ [1]).

Проектъ комиссіи о среднемъ родѣ людей, такимъ образомъ, совершенно не отвѣчалъ пожеланіямъ духовенства ни

[1]) См. дневныя записки большого собранія 165, 166 въ 32 т. Сб. И. Р. И. Общ.

въ принципѣ, ни въ деталяхъ. Синодъ, должно быть, понялъ всю глубину расхожденія своего съ комиссіей, а потому на общей конференціи и ограничился молчаливымъ выслушаніемъ четвертой главы. Мнѣніе церковной власти о комисскихъ предположеніяхъ было давно составлено: то было мнѣніе синодскаго депутата. Поэтому Синодъ въ своемъ постановленіи лишь повторилъ то, о чемъ представлялъ дирекціонной комиссіи Гавріилъ. Онъ указалъ, что не можетъ согласиться съ основными положеніями проекта, каковы: положеніе правъ только для одной части духовенства — низшаго; а духовенству высшему никакихъ правъ не положено; причисленіе духовенства къ среднему роду людей и полное игнорированіе привиллегій духовенства малороссійскаго. По синодальному мнѣнію, при разсужденіи о родѣ и о правахъ духовенства должно имѣть въ виду все духовенство, ибо существо духовнаго служенія на всѣхъ степеняхъ одно и то-же. Самое дѣленіе духовенства на бѣлое и черное Синодъ, вслѣдъ за Гавріиломъ, находилъ неудачнымъ: по синодскому мнѣнію, слѣдуетъ различать духовенство на высшее и низшее. Причисленіе духовенства къ среднему роду Синодъ категорически отвергалъ: все духовенство должно быть положено въ особомъ родѣ, «а въ какомъ въ сравненіи другихъ родовъ степени, сіе единственно зависитъ отъ милосердой воли Ея И. В—а». Однако, тутъ же Синодъ подсказывалъ возможное рѣшеніе. Духовный чинъ, какъ сознается сама комиссія, долженъ пользоваться особеннымъ почтеніемъ; «и какъ греческими православными церквами почтены духовные между благородными, такъ и государственными узаконеніями, а именно: указомъ... 714 года марта 23 дня дозволено дворянамъ вступать въ духовный чинъ безъ всякаго предосужденія; а малороссійское духовенство издавна считается въ равенствѣ съ шляхтичами». При этомъ Синодъ повторялъ доводы Гавріила, что духовенство вовсе не подходитъ подъ понятіе людей средняго рода или мѣщанъ, какъ это понятіе раскрывается въ XVI главѣ большого наказа императрицы. На основаніи изложеннаго Синодъ постановилъ: сообщить комиссіи о среднемъ родѣ копію своего разсужденія «съ тѣмъ, что когда сходственное съ вышеизъясненнымъ... имѣетъ быть положеніе и высшему духовенству даны будутъ права, тогда Св. Синодъ и о представленныхъ отъ комиссіи для бѣлаго духовенства правахъ (поелику оныя съ правами высшаго духовенства могутъ имѣть сопряженность) не оста-

вить имѣть разсужденіе». Синодскому депутату поручалось о приведеніи въ дѣйствіе означеннаго постановленія прилагать всякое стараніе [1]).

Дворянская комиссія о среднемъ родѣ, руководимая кн. Щербатовымъ [2]), не приняла, однако, во вниманіе справедливыхъ требованій церковной стороны. Въ отвѣтъ на синодальное постановленіе она выступила съ возраженіями, подвергая критикѣ синодскіе доводы и оправдывая свои предположенія. Она заявляла, что и не имѣла намѣренія «обще всему духовенству права предписывать», но единственно той его части, которая требуетъ опредѣленныхъ правъ не только для себя, но и для дѣтей своихъ. Поэтому сдѣланныя комиссіей положенія суть совершенно свѣтскія. «Прочія же, каковыя могутъ касаться до правительствующаго духовенства и до сопряженія разныхъ степеней всего духовенства, должны относиться къ догматамъ вѣры и къ праву церковному..., что уже до частной комиссіи о среднемъ родѣ... принадлежать не можетъ». Соображеніе, какъ видно,—весьма слабое. Гавріилъ и Синодъ правильно указывали, что сущность церковнаго служенія на всѣхъ степеняхъ одна и та же и раздѣлять духовныхъ на два рода людей было неосновательно. Но еще болѣе страннымъ было основное возраженіе комиссіи по вопросу о причисленіи духовенства къ среднему роду. Комиссія объясняла, что такое причисленіе она сдѣлала на томъ основаніи, что имѣла въ виду исключительно мірское состояніе духовенства, оставляя въ сторонѣ права церковныя; а по мірскому состоянію естественно духовныхъ помѣстить вмѣстѣ съ учеными. Что же касается до правъ шляхетскихъ, о которыхъ Синодъ упоминалъ, ссылаясь на узаконенія греческихъ императоровъ, то комиссія находила этотъ вопросъ по существу къ ней не относящимся, какъ какъ всѣ такія права даны духовенству по его духовному служенію, а не какъ роду жителей. Права духовенства, «по изящному ихъ чину» комиссія относила къ праву церковному; а какъ граждане, они, по ея

---

[1]) Постановленіе Синода, подписанное 26 января, напечатано въ П. Собр. постан. и распор. по вѣд. прав. исп., Царств. Ек. II, т. I, № 468: а также въ Сб. И. Р. Общ. т. 36, стр. 187—188.

[2]) Въ дневн. зап. ком. о средн. родѣ людей 27 января 68 года сказано, что комиссія слушала замѣчанія Синода на главу о бѣломъ духовенствѣ, и синодскую записку взялъ себѣ кн. Щербатовъ для „сдѣланія своихъ замѣчаній“ (Арх. Гос. Сов., св. 116).

мнѣнію, не могутъ быть помѣщены иначе, какъ въ средній родъ. По поводу ссылки на указъ 1714 г. комиссія замѣчала, что въ ея задачу не входитъ опредѣленіе правъ благородныхъ, вступающихъ въ духовный чинъ: это дѣло комиссіи о правахъ благородныхъ. Соображеніе, будто духовенство не подходитъ подъ средній родъ, какъ какъ живетъ не только въ городахъ, а и въ селахъ, комиссія объявляла неправильнымъ, ибо проектъ касается не исключительно городскихъ жителей. Разсужденіе о привиллегіяхъ малороссійскаго духовенства она отъ себя отстраняла, какъ якобы тоже къ ней не относящееся [1]). Такимъ образомъ доводы комиссіи по существу были построены на томъ софизмѣ, что дескать она разсматривала духовенство исключительно по его мірскому положенію, не имѣя въ виду церковнаго. Но никто и не предлагалъ комиссіи заниматься вопросомъ о положеніи духовенства въ церкви. Послѣднее совершенно не касалось церковно-государственнаго законодательства, а рѣчь шла единственно о мірскихъ правахъ духовныхъ лицъ. Разсматривать духовное званіе служителей церкви какъ-то изолировано отъ ихъ личности, какъ людей, было совсѣмъ нелѣпо: въ условіяхъ жизни человѣческой то и другое было связано. Достоинство церковнаго служенія требовало и соотвѣтствующаго мѣста въ обществѣ его служителямъ точно такъ же, какъ высокое положеніе государственное требуетъ соотвѣтственныхъ соціальныхъ правъ для лицъ, занимающихъ такое положеніе. Но комиссія средняго рода не хотѣла понять этой простой истины. Тутъ сказалась опять чисто дворянская точка зрѣнія. Екатерининскіе дворяне не признавали иного благородства, кромѣ благородства крови, и полагали, что никакая служба не даетъ, безъ родовитости, особыхъ правъ. Такая точка зрѣнія была уже отсталой и для того времени; но родовитое дворянство строго ея держалось. При этомъ комиссія, конечно, намѣренно уклонилась отъ обсужденія синодальныхъ соображеній о вредныхъ послѣдствіяхъ причисленія духовенства мъ мѣщанству. Укрывшись за своимъ софизмомъ, она думала спрятаться отъ жизненныхъ условій, повелительно ставившихъ на очередь проблему объ улучшеніи быта духовенства, какъ матеріальнаго, такъ и правового, если госу-

---

[1]) Отвѣтъ комиссіи на синодское мнѣніе напечатанъ Сб. И. Р. И. Общ. т. 36, стр. 188—189. Подлинникъ въ связкѣ 124 (Арх. Гос. Сов., д. II отд.).

дарство хочетъ опереться на его культурное вліяніе на народъ. Даже такіе просвѣщенные сравнительно люди, какъ князь Щербатовъ, очевидно, были слишкомъ недальновидны и слишкомъ непримиримы въ своемъ сословномъ эгоизмѣ.

Не одинъ Синодъ протестовалъ противъ сословнаго комисскаго законодательства: протестовали и другія заинтересованныя учрежденія, какъ-то академія наукъ и академія художествъ [1]). Но комиссія о среднемъ родѣ одинаково непримиримо отнеслась ко всѣмъ возраженіямъ и 17 февраля 69 года представила въ дирекціонную комиссію свой окончательный проектъ почти въ томъ же видѣ, приложивъ какъ отзывы разныхъ учрежденій, такъ и свои на нихъ реплики [2]). 19-го марта дирекціонная комиссія начала разсмотрѣніе проекта и продолжала его до 15 октября. 15 октября проектъ переданъ былъ консультанту Дювилье для приданія ему формы «системѣ законовъ согласной» и окончательнаго редактированія [3]). 10-го ноября еще разъ разсуждали о среднемъ родѣ [4]). Выступалъ ли Гавріилъ при этомъ обсужденіи, изъ бумагъ комиссіи мы объ этомъ не знаемъ. Несомнѣнно, что принимая участіе въ комисскихъ засѣданіяхъ (а онъ за это время не пропустилъ ни одного собранія), синодскій депутатъ старался отстаивать свою точку зрѣнія. Но разъ она не была принята дирекціонной комиссіей по существу, то трудно было ожидать успѣха. На дирекц. комиссію, повидимому, не произвело впечатлѣнія и синодальное постановленіе. Она не возвратила проектъ комиссіи о среднемъ родѣ, не потребовала исправленій согласно вѣдомственнымъ замѣчаніямъ, а приняла почти безъ измѣненій и отдала для окончательнаго редактированія. Гавріилу, значитъ, въ комиссіи не удалось достигнуть ничего. Онъ исполнилъ свой долгъ, и не его вина, если его сочлены остались глухи къ голосу представителя церкви. Впрочемъ, дѣло не было проиграно окончательно. Всѣ комисскіе проекты все равно имѣли чисто подготовительный характеръ и комиссія играла роль совѣщательную при правительствѣ. Если-бъ комисскимъ трудамъ было дано дальнѣйшее движеніе, то они не миновали бы высшихъ правительственныхъ учрежденій и верховная власть, навѣрно, не пошла бы противъ ясно вы-

---

[1]) См. ibid., стр. 189—202.

[2]) Дневныя записки дир. ком. въ Арх. Гос. Сов., св. 115; 17 февраля.

[3]) Дневныя записки дир. ком. съ 19 марта по 15 окт. 1769 г.

[4]) Дн. зап. 10 ноября 1769 г.

сказаннаго Синодомъ мнѣнія. Но дѣло не дошло до конечной развязки. Проектъ комиссіи о среднемъ родѣ дальше дирекціонной комиссіи никуда не пошелъ и остался лишь историческимъ памятникомъ дворянско-сословнаго законодательнаго творчества. Съ церковной точки зрѣнія такъ, пожалуй, было и лучше. Кто знаетъ, все-таки, во что бы вылилось названное творчество, хотя и сдержанное верховной властью. Шансы духовнаго сословія добиться признанія своихъ законныхъ требованій были не велики, и знаменитое начинаніе великой Екатерины для него не сулило радужныхъ перспективъ. *).

Б. Титлиновъ.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

М. Ю. Лермонтовъ и его значеніе въ исторіи русской литературы.

(Историко-литературный очеркъ).*)

Итакъ, Лермонтовъ былъ представителемъ новаго теченія въ литературѣ. И тѣмъ не менѣе, несмотря на то, что онъ «удовлетворялъ вкусамъ болѣе развитого общества», несмотря на то, что онъ «былъ великимъ поэтомъ» «новой эпохи», онъ все-же не занялъ того мѣста въ исторіи литературы, котороеему отводилъ Бѣлинскій, не явился общепризнаннымъ «поэтомъ новой эпохи». Гдѣ и въ чемъ нужно искать объясненія этого факта?

Два обстоятельства были, по нашему мнѣнію, тому причиной. Первой причиной была преждевременная смерть поэта, которая помѣшала ему развить до полной зрѣлости свой могучій талантъ, выработать положительное опредѣленное міровоззрѣніе, подойти поближе къ людямъ, найти соглашеніе съ ними и жизнью; смерть помѣшала Лермонтову «шагнуть дальше Пушкина». Другая причина нѣкотораго забвенія Лермонтова (какъ отчасти и Пушкина) и его отрицательныхъ и индивидуалистическихъ идей кроется въ исторической обстановкѣ того времени. Въ 30-е годы, на которые падаетъ расцвѣтъ таланта Лермонтова, наше мыслящее общество увлекалось, какъ мы видѣли, отвлеченными вопросами, въ духѣ нѣмецкой идеалистической философіи, ближе всего Шеллинга и Гегеля; философія эта была, какъ мы знаемъ, примирительнаго направленія;

---

*) Окончаніе. См. іюнь.

она не только не отрицала, а наоборотъ, утверждала религію, поскольку сама она имѣла своею цѣлію примирить въ гармоническомъ единствѣ два противоположныхъ начала міра. Русское общество 30-хъ годовъ больше тяготѣло, такимъ образомъ, въ сторону нѣмецкаго романтизма, къ отрицательной же и мрачной философіи Байрона и Лермонтова оно, какъ это видно на примѣрѣ даже такого по духу близкаго Лермонтову поэта, какъ Полежаевъ, не было достаточно подготовлено. Такимъ образомъ, при жизни Лермонтова историческая обстановка не могла благопріятствовать ни распространенію его идей, ни особому сочувствію его поэзіи. Не создалось благопріятной обстановки и послѣ смерти Лермонтова. Лермонтовъ умеръ въ 1841 году, тогда, когда увлеченіе передового русскаго общества теоретическими вопросами, ближе всего нѣмецкой идеалистической философіей, проходило. Начинался новый періодъ—время вліянія французскаго утопическаго соціализма, увлеченія гуманистическими стремленіями, вниманія не къ сильнымъ, титаническимъ личностямъ, а къ «униженнымъ и оскорбленнымъ», для 40-хъ годовъ лозунгомъ становится «Шинель» Гоголя. Именно теперь появляются, и притомъ почти одновременно, запечатлѣнныя высокимъ гуманизмомъ первыя произведенія нашихъ выдающихся писателей второй половины XIX вѣка—Достоевскаго, Григоровича, Тургенева, Островскаго, отчасти Гончарова. Развившійся, ближе всего подъ вліяніемъ французскихъ соціалистическихъ идей, практическій гуманизмъ требовалъ прежде всего и исключительно служенія обществу; общественность была критеріемъ, примѣнявшимся даже въ области эстетики. На 50—60-е годы падаетъ дѣятельность такихъ критиковъ, какъ Добролюбовъ, Чернышевскій, съ именемъ котораго связывается «разрушеніе эстетики», и Писаревъ, который тоже отрицательно относился къ эстетикѣ и не хотѣлъ признавать за поэтовъ ни Пушкина, ни Лермонтова. Этотъ принципъ практической жизни [1]), прин-

[1]) Ольга Ильинская, выйдя замужъ за Штольца („Обломовъ", 1859 г.), не находитъ удовлетворенія въ той атмосферѣ практической жизни, которою ее окружилъ Штольцъ. „Ужели тутъ все"? спрашиваетъ она себя. Штольцъ объясняетъ ей, что это у нея „грусть души, вопрошающей жизнь о ея тайнѣ", и затѣмъ убѣждаетъ жену забыть о мятежныхъ вопросахъ и жить для жизни. „Мы не титаны съ тобой",—убѣждаетъ онъ ее, „мы не пойдемъ за Манфредами и Фаустами на дерзкую борьбу съ мятежными вопросами, не примемъ ихъ вызова, склонимъ головы и сми-

ципъ общественности высшаго своего развитія достигаетъ въ 60—70-е годы въ такъ называемомъ народничествѣ. Но годы расцвѣта народничества были и началомъ его паденія. Народничество требовало забвенія о себѣ ради служенія другимъ. Настало, однако, время, когда народникъ спросилъ себя: во имя чего я долженъ жертвовать собою для другого; справедливость въ отношеніи къ другому не является ли несправедливостью въ отношеніи къ самому себѣ? Почему альтруизмъ, общественность должны торжествовать надъ «здоровымъ эгоизмомъ», надъ личностью, надъ индивидуализмомъ? Не слѣдуетъ ли поступать наоборотъ: личность поставить выше общества, предоставить ей свободу, а не заковывать въ тиски соціальной теоріи. Что, въ самомъ дѣлѣ, должно преимуществовать: личность или общество съ его стѣснительными законами? Когда съ этимъ вопросомъ попытались обратиться къ естествознанію, такъ широко развившемуся тогда, то отвѣтъ естественныхъ наукъ, въ качествѣ основнаго закона жизни признававшихъ «борьбу за существованіе», оказался не въ пользу принципа народниковъ. Образно этотъ отвѣтъ былъ данъ поклонникомъ «Kraft und Stoff—Базаровымъ въ такихъ словахъ: «А я и возненавидѣлъ этого послѣдняго мужика, Филиппа или Сидора, для котораго я долженъ изъ кожи лѣзть и который мнѣ даже и спасибо не скажетъ... да и на что мнѣ его спасибо? Ну будетъ онъ жить въ бѣлой избѣ, а изъ меня лопухъ расти будетъ;—ну, а дальше?» И вотъ началось движеніе отъ принципа альтруизма къ принципу «здороваго эгоизма», отъ вопроса о всеобщемъ счастьѣ къ вопросу о личномъ счастьѣ, отъ общественности къ индивидуализму. Опять вниманіе сосредоточивается на внутренней жизни личности, а это, въ свою очередь, необходимо приводитъ къ вѣковѣчнымъ вопросамъ о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ [1]), отъ такого или иного рѣшенія которыхъ зависитъ и самое жизнеповеденіе человѣка. Если прежде, когда всевластно царило служеніе другимъ, безусловный альтруизмъ, не поднимались эти вопросы, то потому что у убѣжденнаго альтруиста-практика они или отступаютъ на

ренно переживемъ трудную минуту, и опять потомъ улыбнется жизнь, счастье... Все это страшно, когда человѣкъ отрывается отъ жизни, когда нѣтъ опоры"...

[1]) „Вся молодая Россія только лишь о вѣковѣчныхъ вопросахъ теперь и толкуетъ",—говоритъ Иванъ Карамазовъ Алешѣ (стр. 276).

задній планъ, или даже совсѣмъ не поднимаются; но когда былъ заподозрѣнъ самъ голый, такъ сказать, альтруизмъ, тогда, какъ и въ эпоху послѣ французской революціи, эти вопросы поднялись съ особой силой. Такъ снова у насъ выплываютъ и утверждаются индивидуалистическія теченія, снова поднимаются метафизическіе вопросы, снова люди страстно и мучительно ищутъ на нихъ отвѣта; разница была только та, что въ началѣ столѣтія у насъ разочаровывались, доходили до пессимизма, бѣжали культурнаго общества, увлекались индивидуалистическими идеями, плѣнялись гордымъ одиночествомъ— все, такъ сказать, по довѣрію къ западнымъ романтикамъ, а теперь у насъ и сами пережили нѣчто подобное тому, что имѣло мѣсто въ Западной Европѣ въ концѣ XVIII вѣка, теперь и у насъ было дѣйствительное разочарованіе въ возможности водворить на землѣ правду и справедливость. Такимъ образомъ, русское общество въ концѣ концовъ повернулось къ Лермонтову, отдалось во власть тѣхъ вопросовъ, которые были характерны для его поэзіи. Но когда русское общество повернуло, наконецъ, въ сторону Лермонтова и его индивидуализма, прошло много времени; обстоятельства успѣли значительно измѣниться, самыя индивидуалистическія теченія получили нѣсколько иную постановку, явились другіе, болѣе современные писатели индивидуалисты, которые, въ противоположность Лермонтову, успѣли высказаться полнѣе и обстоятельнѣе. Естественно, что при такихъ обстоятельствахъ Лермонтову было уже трудно занять то мѣсто въ исторіи русской литературы, на которое его прочилъ Бѣлинскій. Однако и самъ Лермонтовъ, и его идеи неоспоримо воздѣйствуютъ на тѣхъ писателей, которые явились проводниками въ литературѣ индивидуалистическихъ тенденцій. Наиболѣе яркими выразителями новаго (индивидуалистическаго) теченія въ русской литературѣ были Л. Толстой и Достоевскій, которые дѣйствительно стоятъ въ преемственной идейной связи съ Лермонтовымъ [1]); это не значитъ, конечно, что въ ихъ творчествѣ не

[1]) „Въ Лермонтовѣ",—рѣшительно, хотя и не совсѣмъ справедливо писалъ В. В. Розановъ",—срѣзана была самая кронка нашей литературы, общѣе—духовной жизни, а не былъ сломленъ, хотя бы и огромный, но только побочный сукъ... Въ поэтѣ таились эмбріоны такихъ созданій, которыя въ совершенно иную и теперь неразгадываемую форму вылили бы все наше послѣдующее развитіе. Кронка была срѣзана, и дерево пошло въ суки... Оба эти писателя (Толстой и Достоевскій), и еще тре-

сказались пушкинскій и въ особенности гоголевскій [1]) элементъ, но—что лермонтовскій въ нихъ преобладаетъ.

Еще В. В. Розановъ доказывалъ вліяніе Лермонтова на Л. Толстого и Достоевскаго. Въ прошломъ году вышла обстоятельная и интересная книга Л. Семенова: «Лермонтовъ и Левъ Толстой» (Къ столѣтію со дня рожденія Лермонтова), въ которой авторъ ставитъ своею «задачей доказать, что Лермонтовъ оказалъ на Толстого сильное и длительное вліяніе, что Лермонтовъ и Толстой, —идетъ ли рѣчь объ ихъ личности или созданіяхъ,—имѣютъ глубокое внутреннее сродство» [2]).

Самое большое родство между Лермонтовымъ и Толстымъ въ характерѣ ихъ творчества. Поэзія Лермонтова въ высшей степени субъективна: въ своихъ произведеніяхъ онъ изображаетъ почти исключительно свой внутренній міръ; его герои—это онъ самъ въ различные эпохи и моменты своей жизни; его поэзія и ближе всего лирика—это его автобіографія. Но вѣдь таково же въ общемъ и творчество Толстого. Его худо-

тій—самъ Гоголь, имѣютъ родственное въ себѣ въ Лермонтовѣ, и, собственно, искаженно и частью грязно, „пойдя въ сукъ“, они раскрыли собою лежавшіе въ немъ эмбріоны“—„Литературные очерки“. Сборникъ статей. СПБ., 1912 г., стр. 158. 160; ср. 163.—Мысль, что Лермонтовъ въ „Героѣ нашего времени“ далъ первый русскій психологическій романъ, причемъ его учениками были Толстой и Достоевскій, что „Лермонтовъ—писатель, впервые въ русской литературѣ безпощадно обнажившій всѣ изгибы человѣческой души, указалъ нашей литературѣ путь, на которомъ она позднѣе достигла первенства въ литературѣ всемірной“—проводится С. Чацкиной въ статьѣ: „Памяти М. Ю. Лермонтова“—„Сѣверныя Записки“ 1914, октябрь—ноябрь 199. Ср. также Ал. Соловьевъ, „М. Ю. Лермонтовъ“. СПБ., 1908, стр. 120.

[1]) Въ своей „Исторіи русской словесности“ (ч. III, вып. 2) В. В. Сиповскій, объединяя Толстого и Достоевскаго въ общемъ опредѣленіи „писатели-моралисты“, относитъ ихъ къ „гоголевской школѣ“.

[2]) Стр. I.— Авторъ идетъ даже дальше: „Кто изъ русскихъ художниковъ слова, испытавшихъ на себѣ вліяніе Лермонтова, по силѣ и особенностямъ дарованія, ближе всѣхъ стоитъ къ своему учителю“? и отвѣчаетъ: „по нашему мнѣнію,—*Л. Толстой*“ (стр. 327).

Сергѣенко, авторъ книги: „Какъ живетъ и работаетъ гр. Л. Н. Толстой“, такъ же утверждаетъ, что изъ русскихъ писателей на Л. Н. Толстого имѣлъ наибольшее вліяніе Лермонтовъ“ (стр. 51. М. 1908). Это вліяніе Лермонтова на Л. Толстого признаетъ и подчеркиваетъ и Д. С. Мережковскій: „Можно бы прослѣдить глубокое, хотя скрытое, вліяніе Лермонтова на Л. Толстого въ гораздо большей степени, чѣмъ Пушкина“ („Поэтъ сверхчеловѣчества“. Изд. „Пантеонъ“, СПБ., 1909, стр. 70).

жественныя произведенія это—его дневникъ, который даетъ отчетливое понятіе о тѣхъ этапахъ, чрезъ которые прошелъ Толстой въ своемъ стремленіи разрѣшить вѣчные вопросы, столь характерномъ для его художественныхъ созданій; всѣ эти Иртеньевы, Нехлюдовы, Оленины, Безуховы, Андрей Болконскіе и Левины — все это образы самого автора, Л. Толстой, конечно, «въ извѣстныхъ предѣлахъ эмпирикъ, въ извѣстномъ смыслѣ—мемуаристъ» [1]), но главными дѣйствующими лицами въ его произведеніяхъ являются типы, въ которыхъ авторъ объективируетъ самого себя; таковы, напр., Пьеръ Безуховъ и кн. Андрей Болконскій въ «Войнѣ и Мирѣ», единственные въ романѣ портреты, не списанные съ другихъ, историческихъ лицъ.

Большое сходство замѣчается между Лермонтовымъ и Толстымъ и въ самомъ содержаніи ихъ художественныхъ произведеній. Лермонтовъ вѣрилъ, какъ это особенно видно изъ стихотворенія «Ангелъ», въ идеальный, такъ сказать, платоновскій міръ; такую вѣру имѣетъ и alter ego Толстого—Николенька Иртеньевъ [2]) и Наташа Ростова [3]). Лермонтовъ отрицательно относился къ культурѣ, къ «разврату, яду просвѣщенья въ Европѣ душной» («Измаилъ-Бей»); и Толстой, ближе всего подъ вліяніемъ Руссо [4]), очень рано сталъ въ отрицательное отношеніе къ культурѣ, а потомъ и совсѣмъ «опростился». Въ порывѣ охватившей поэта скорби, пессимизма, незаслуженнаго страданія, Лермонтовъ доходилъ до жалобъ на Бога, до вызова Ему, до отрицанія Его; и Толстой жаловался на Бога и обращался къ Нему съ дерзкими рѣчами

---

[1]) Д. Н. Овсянико-Куликовскій. Собраніе сочиненій. Томъ третій. „Л. Н. Толстой". СПБ. 1909, стр. 5. Здѣсь, въ главѣ I, авторъ спеціально говоритъ о характерѣ творчества Толстого.

[2]) „Какая же можетъ быть вѣчность съ одной стороны! Мы, вѣрно, существовали прежде этой жизни, хотя и потеряли о томъ воспоминаніе"—„Дѣтство, отрочество и юность". Полное собраніе сочиненій Льва Николаевича Толстого, подъ редакціей и съ примѣчаніями *П. И. Бирюкова*. Т. I, стр. 122. (Примѣры мы отчасти заимствовали изъ упомянутой выше книги Л. Семенова).

[3]) „Когда такъ вспоминаешь, вспоминаешь, все вспоминаешь, до того довспоминаешься, что помнишь то, что было прежде, чѣмъ я была на свѣтѣ.. Я знаю навѣрное, что мы были ангелами тамъ гдѣ-то и здѣсь были, и отъ этого все помнимъ"... („Война и Миръ", т. V, стр. 223).

[4]) А—ѣй Н. Веселовскій, „Западное вліяніе въ новой русской литературѣ", М. [4]1910, стр. 250.

въ лицѣ то Николеньки Иртеньева [1]), то Ивана Ильича [2]). Лермонтовъ находилъ успокоеніе своей измученной и больной душѣ въ близости къ природѣ, которая приводила его и къ вѣрѣ въ Бога; это же тяготѣніе къ природѣ и умиротвореніе въ близости къ ней сказывается и въ пламенномъ почитателѣ Руссо [3]), въ Толстомъ [4]), при чемъ, какъ и Лермонтовъ, такому вліянію природы Толстой поддается ближе всего на Кавказѣ [5]). А. Григорьевъ находилъ сходство въ отношеніяхъ къ смерти у Лермонтова и Л. Толстого [6]); однако, это слѣдуетъ принимать съ нѣкоторымъ ограниченіемъ; той непосредственностію и простотой въ отношеніи къ смерти, какія характеризуютъ даже раннія стихотворенія Лермонтова, отличаются у Толстого только простые люди, наоборотъ, люди культуры боятся смерти и даже мысли о ней («Три смерти», «Смерть Ивана Ильича»). Подобно лермонтовскому пророку, Л. Толстой порывался, особенно въ зрѣлыхъ годахъ, порвать связь съ окружающей его дѣйствительностію и, какъ старики-индусы, передъ смертью, уединиться куда нибудь. Лермонтовскій фатализмъ, хотя и значительно смягченный, признается и Л. Толстымъ (въ особенности въ романѣ «Война и Миръ»).

---

[1]) „То мнѣ приходитъ мысль о Богѣ, и я дерзко спрашиваю Его, за что Онъ наказываетъ меня. „Я, кажется, не забывалъ молиться утромъ и вечеромъ, такъ за что жъ я страдаю"? (I, стр. 112).

[2]) „Онъ плакалъ о безпомощности своей, о своемъ ужасномъ одиночествѣ, о жестокости людей, о жестокости Бога, объ отсутствіи Бога.— „Зачѣмъ Ты все это сдѣлалъ? зачѣмъ привелъ меня сюда? За что, за что такъ ужасно мучаешь меня"? (II, 39).

[3]) „Я прочелъ всего Руссо", — писалъ Толстой, — „всѣ двадцать томовъ, включая „Словарь музыки". Я болѣе чѣмъ восхищался имъ, я боготворилъ его. Въ 15 лѣтъ я носилъ на шеѣ медальонъ съ его портретомъ вмѣсто натѣльнаго креста. Многія страницы его такъ близки мнѣ, что мнѣ кажется я ихъ написалъ самъ". (П. Бирюковъ, „Левъ Николаевичъ Толстой". Біографія. Т. I, Москва, [2]1911, стр. 279).

[4]) Оленинъ, забравшійся подъ кустъ въ чащу и улегшійся у логова оленя, испытываетъ удивительное чувство покоя. „Ему было прохладно, уютно; ни о чемъ онъ не думалъ, ничего не желалъ. И вдругъ на него нашло такое странное чувство безпричиннаго счастья и любви ко всему, что онъ, по старой дѣтской привычкѣ, сталъ креститься и благодарить кого-то" (II, 85).

[5]) Хотя въ сближеніяхъ въ данномъ случаѣ нужно быть очень осторожнымъ, такъ какъ Толстой не былъ преисполненъ тѣхъ чувствъ къ Кавказу, какія питалъ къ нему Лермонтовъ.

[6]) „Лермонтовъ и его направленіе", стр. 32—33.

Есть у Толстого даже повтореніе отдѣльныхъ мыслей Лермонтова, напр., словъ Печорина о томъ, что въ дружбѣ одинъ всегда рабъ другого [1]).

Итакъ, вліяніе Лермонтова на Л. Толстого неоспоримо. Самъ Л. Толстой признавалъ, что въ его юности (14—21 гг.) Лермонтовъ оказалъ на него очень большое вліяніе [2]). Потомъ Толстой, по мѣрѣ того какъ укрѣплялся въ положительномъ разрѣшеніи вопросовъ вѣчности и приходилъ къ принципу непротивленія злу, удалялся отъ Лермонтова все больше и больше, но сходства въ характерѣ своего творчества съ творчествомъ Лермонтова онъ не отрицалъ, напр., и въ 1883 г. [3]).

Въ противоположность Толстому, Достоевскій въ началѣ своей литературной дѣятельности стоялъ далеко отъ идей Лермонтова, а потомъ подошелъ къ Лермонтову даже ближе, чѣмъ Толстой [4]). Достоевскій выступилъ на поприще словесно-художественнаго творчества съ повѣстью «Бѣдные люди» (1846 г.),

---

[1]) „Карръ сказалъ, что во всякой привязанности есть двѣ стороны: одна любитъ, другая позволяетъ любить себя; одна цѣлуетъ, другая подставляетъ щеку. Это совершенно справедливо... Мы любили равно, потому что взаимно знали и цѣнили другъ друга; но это не мѣшало ему оказывать вліяніе на меня, а мнѣ подчиняться ему“ („Дѣтство, отрочество и юность“, I, 136).

[2]) П. Бирюковъ, „Л. Н. Толстой“, I, стр. 148.

[3]) „Вотъ кого жаль, что рано такъ умеръ! Какія силы были у этого человѣка! Что бы сдѣлать онъ могъ! Онъ началъ сразу, какъ власть имѣющій... Тургеневъ-литераторъ; Пушкинъ былъ тоже имъ; Гончаровъ еще болѣе литераторъ, чѣмъ Тургеневъ. Лермонтовъ и я не литераторы“ (Русановъ, „Поѣздка въ Ясную Поляну“. „Толстовскій ежегодникъ“, М. 1912, стр. 69).

[4]) Мы говоримъ объ идейной близости Достоевскаго къ Лермонтову. Что касается личнаго отношенія Достоевскаго къ Лермонтову, то, судя по тому, что написалъ о немъ Достоевскій въ своемъ „Дневникѣ Писателя“ за декабрь 1877 г., онъ относился къ Лермонтову скорѣе отрицательно, хотя и не ставилъ надъ нимъ креста. „Если бъ онъ (Лермонтовъ) пересталъ возиться съ больною личностью русскаго интеллигентнаго человѣка, мучимаго своимъ европеизмомъ, то навѣрно кончилъ тѣмъ, что отыскалъ исходъ, какъ и Пушкинъ въ преклоненіи предъ народной правдой; и на то есть большія и точныя указанія“ (Полное собраніе сочиненій Ѳ. М. Достоевскаго. Изд. А. Ф. Маркса. СПБ. 1895 г., т. XI, стр. 426). Однако, нужно имѣть въ виду, что Достоевскій писалъ эти строки уже въ концѣ своей жизни, когда онъ несомнѣнно склонился къ опредѣленному религіозному рѣшенію мучившихъ его душу вопросовъ о смыслѣ жизни и истинѣ, а самое главное, что и самъ Достоевскій тоже всю жизнь возился съ тою же „больною личностью русскаго интеллигентнаго человѣка“.

написанною подъ непосредственнымъ вліяніемъ Гоголя и, еще ближе,—его «Шинели». Достоевскій самъ признавалъ эту зависимость отъ Гоголя, когда говорилъ о направленіи писателей того времени: «всѣ мы вышли изъ «Шинели» Гоголя». Это вліяніе Гоголя на Достоевскаго нужно понимать не столько въ смыслѣ зависимости въ пріемахъ творчества, хотя и это было [1]), или психологическаго анализа, сколько въ смыслѣ гуманистическаго направленія, сочувствія къ «униженнымъ и оскорбленнымъ», которое въ значительной степени питалось проникавшими, особенно замѣтно съ начала 40-хъ годовъ, идеями французскаго утопическаго соціализма. Увлеченіе этими идеями и въ особенности фурьеризмомъ сблизило Достоевскаго съ кружкомъ Петрашевскаго, а въ дальнѣйшемъ привело его въ Сибирь. Жизнь на каторгѣ сильно повліяла на характеръ и міровоззрѣніе Достоевскаго, который своей внутренней жизни, жизни личности, начинаетъ отдавать предпочтеніе предъ жизнью общества. «Вѣчное сосредоточеніе въ самомъ себѣ», — писалъ онъ, — «куда я убѣгалъ отъ горькой дѣйствительности, принесло свои плоды» [2]). Повторялось, только въ иныхъ условіяхъ, то, что было и съ Лермонтовымъ, и привело оно къ тому же самому обостренному индивидуализму. И какъ Лермонтовъ, «котораго занимала несбыточная, но прекрасная мечта земного общаго братства, у котораго при одномъ названіи свободы сердце вздрагивало и щеки покрывались живымъ румянцемъ» («Menschen und Leidenschaften», Дѣйствіе I, явл. V), потомъ, обманутый, возненавидѣлъ людей и весь ушелъ въ себя; такъ теперь и Достоевскій порываетъ связи съ своими мечтами о братствѣ и справедливости и становится крайнимъ индивидуалистомъ; теперь онъ является ярымъ противникомъ соціализма и въ то же время апологетомъ человѣческой личности и учителемъ братства между людьми и любви между ними, но только на религіозной основѣ.

Достоевскій вынесъ изъ каторги то убѣжденіе, что «душу и ея развитіе трудно подводить подъ какой нибудь уровень».

---

[1]) Интересныя сопоставленія и примѣры этой зависимости указаны въ книгѣ В. Ө. Переверзева: „Творчество Достоевскаго“ (Критическій очеркъ). Москва, 1912.

[2]) Изъ письма къ брату М. М. Достоевскому—„Ө. М. Достоевскій въ воспоминаніяхъ современниковъ, письмахъ и замѣткахъ“. Составилъ Ч. Вѣтринскій (Вас. Е. Чешихинъ). Москва, 1912, стр. 204.

Между тѣмъ соціалисты какъ разъ этимъ и занимаются; они доказываютъ, что человѣческіе поступки—продуктъ различныхъ воздѣйствій, лежащихъ внѣ личности человѣка, что стоитъ только произвести математическія вычисленія, найти законы жизни, установить новыя экономическія отношенія [1]), «пріучить человѣка поступать такъ, какъ ему разумъ и науки указываютъ», и для людей настанетъ рай на землѣ [2]). Но соціалисты дѣлаютъ здѣсь большую ошибку: они не учли одного психическаго фактора—воли человѣка, которая всегда стремится проявить себя во внѣ, часто вопреки самымъ разумнымъ основаніямъ. Безъ этой же воли, безъ желаній нѣтъ собственно и человѣка, какъ личности, а есть только просто механическое орудіе для проявленія чужой воли. «Что же такое человѣкъ безъ желаній, безъ воли и безъ хотѣній, какъ не штифтикъ въ органномъ валѣ» [3]). Живая чувствующая личность человѣка не можетъ удовлетвориться такою жизнью, которая превращается въ «одно извлеченіе квадратнаго корня». Нѣтъ, человѣкъ не просто желаетъ жить, но жить по *своему хотѣнію*, пусть даже это хотѣніе противорѣчитъ разумнымъ законамъ, математически опредѣленнымъ соціалистами, пусть даже это хотѣніе будетъ во вредъ ему самому [4]). Такимъ образомъ, личность свободна не признавать общества и его теорій: она ставитъ себя выше этихъ теорій и выше самого общества; на первомъ планѣ у нея ея собственные интересы, которыми она не можетъ поступаться ради другихъ, ради будущей гармоніи будущихъ поколѣній [5]). Иванъ Карамазовъ не

---

[1]) „Записки изъ подполья". Полное собраніе сочиненій Ѳ. М. Достоевскаго. Изданіе А. Ф. Маркса. Спб. 1894, т. III, ч. 2, стр. 88—89.

[2]) „Бѣсы", т. VII, стр. 392.

[3]) „Записки изъ подполья", III, 2, стр. 91.

[4]) „Человѣкъ, всегда и вездѣ, кто бы онъ ни былъ, любилъ дѣйствовать такъ, какъ хотѣлъ, а вовсе не такъ, какъ повелѣвали ему разумъ и выгода; хотѣть же можно и противъ своей выгоды, а иногда и *положительно должно* (это ужъ моя идея). Свое собственное, вольное и свободное хотѣнье, свой собственный, хотя бы и самый дикій капризъ, своя фантазія, раздраженная иногда хоть бы даже и до сумасшествія,—вотъ это-то все и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни подъ какую классификацію не подходитъ и отъ которой всѣ системы и теоріи постоянно разлетаются къ черту (Тамъ же, 90).

[5]) Раскольниковъ иронизируетъ надъ соціалистами. „Давеча дурачокъ Разумихинъ соціалистовъ бранилъ. Трудолюбивый народъ и торговый; „общимъ счастіемъ занимаются". Нѣтъ, мнѣ жизнь однажды

только не хочетъ страдать, «чтобы собой, злодѣйствами и страданіями моими унавозить кому-то общую гармонію», но, какъ и Арбенинъ у Лермонтова, поднимаетъ даже бунтъ противъ Бога [1]); онъ не хочетъ устрояемой Богомъ гармоніи, если только для нея требуется принести въ жертву хотя бы одну личность, пусть даже дитяти, ибо гармонія эта не стоитъ слезинки хотя бы одного только замученнаго ребенка [2]). Итакъ, интересы личности—вотъ что должно стоять у человѣка на первомъ мѣстѣ; индивидуалистъ и общество или даже цѣлый міръ противостоятъ другъ другу, но индивидуалистъ не поступится своимъ благополучіемъ даже ради цѣлаго свѣта. Подобно тому какъ лермонтовскаго пловца «не трогаютъ крикъ ужаса, моленья, скрипъ снастей» («Гроза», 1830), такъ и подпольный человѣкъ Лермонтова заявляетъ: «Да я за то, чтобъ меня не безпокоили, весь свѣтъ сейчасъ же за копейку продамъ. Свѣту ли провалиться или вотъ мнѣ чаю не пить? Я скажу, что свѣту провалиться, а чтобъ мнѣ чай всегда пить» [3]). Здѣсь въ индивидуалистѣ Достоевскаго замѣтно сказывается эгоистъ, но въ Раскольниковѣ [4]) и Кирилловѣ дается уже настоящій демоническій типъ, напоминающій сверхъ-человѣка Ницше [5]). «Теперь человѣкъ еще не тотъ человѣкъ»,—говоритъ Кирилловъ.— «Будетъ новый человѣкъ, счастливый и гордый... Кто побѣдитъ боль и страхъ, тотъ самъ богъ будетъ. А тотъ Богъ не будетъ... Тогда новая жизнь, тогда новый человѣкъ, все новое...» [6]).

дается и никогда ея больше не будетъ: я не хочу дожидаться „всеобщаго счастья". Я и самъ хочу жить, а то лучше ужъ и не жить. Что жъ? Я только не захотѣлъ проходить мимо голодной матери, зажимая въ карманѣ свой рубль, въ ожиданіи „всеобщаго счастья". „Несу, дескать, кирпичекъ на всеобщее счастье и оттого ощущаю спокойствіе сердца" („Преступленіе и Наказаніе", т. V, стр. 271).

[1]) Ср. статью „Памяти Лермонтова" въ „Русской Мысли" за 1891 г., кн. VII, стр. 64: „Онъ (Лермонтовъ) былъ протестантомъ. Да, вся его поэзія одинъ сплошной протестъ, или, говоря языкомъ Достоевскаго, „бунтъ".

[2]) „Братья Карамазовы", XII, 290.

[3]) „Записки изъ подполья", III, 2, стр. 171.

[4]) Ср. „Преступленіе и Наказаніе", V, стр. 417.

[5]) „Ницше и Достоевскій безъ преувеличенія могутъ быть названы братьями, даже братьями близнецами"—пишетъ Левъ Шестовъ въ своей спеціальной посвященной этой темѣ книгѣ: „Достоевскій и Ницше" (Философія трагедіи) (Собраніе сочиненій, т. 3, стр. 23).

[6]) „Бѣсы", т. VII, стр. 112.

Удалившись отъ людей и замкнувшись въ гордомъ уединеніи, Лермонтовъ не нашелъ, какъ мы видѣли, покоя и въ самомъ себѣ. Онъ испытывалъ страшныя «мученья» («1831 года, іюня 11 дня»), переживалъ «пытку Прометея»; нѣсколько минутъ такихъ «адскихъ мученій» стоили цѣлыхъ «вѣковъ печали» («Измаилъ-Бей»). Такія же страшныя мученія переживаетъ и Достоевскій, дошедшій до крайнихъ предѣловъ индивидуализма. «Я скажу вамъ про себя»,—писалъ Достоевскій въ 1854 году Н. Д. Фонъ-Визиной [1]),—«что я дитя вѣка, дитя невѣрія и сомнѣнія до сихъ поръ и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Какихъ страшныхъ мученій стоила и стоитъ мнѣ теперь эта жажда вѣрить, которая тѣмъ сильнѣе въ душѣ моей, чѣмъ болѣе во мнѣ доводовъ противныхъ». Лермонтовъ, все время стремившійся мыслью въ міръ идеальный, къ звѣздамъ, полагалъ, что невыносимыя мученія и страданія роковыя для него, отмѣченнаго печатью небеснаго избранія, являются неизбѣжными; и Достоевскій могъ повторить о себѣ то, что Зосима сказалъ Ивану Карамазову; «Благодарите Творца, что далъ вамъ сердце высшее, способное такою мукою мучиться «горняя мудрствовати и горнихъ искати, наше бо жительство на небесѣхъ есть» [2]). Лермонтовъ, признавая свое особое назначеніе, въ то же время смотрѣлъ на міръ скорбными глазами: «и грусти ранняя на мнѣ печать». И Достоевскій страданіе и боль считалъ всегда обязательными для широкаго сознанія и глубокаго сердца. Еще Лермонтовъ указалъ на двойственность природы человѣка:

Лишь въ человѣкѣ встрѣтиться могло
Священное съ порочнымъ; всѣ его
Мученья происходятъ оттого («1831 года, іюня 11 дня»).

И Достоевскій устами Мити Карамазова говоритъ: «Слишкомъ много загадокъ угнетаютъ на землѣ человѣка. Разгадывай, какъ знаешь и вылѣзай сухъ изъ воды. Красота! Перенести я притомъ не могу, что иной, высшій даже сердцемъ человѣкъ и съ умомъ высокимъ, начинаетъ съ идеала Мадонны, а кончаетъ идеаломъ Содомскимъ. Еще страшнѣе кто уже съ иде-

[1]) „Ѳ. М. Достоевскій въ воспоминаніяхъ современниковъ, письмахъ и замѣткахъ". Составилъ Ч. Вѣтринскій (Вас. Е. Чешихинъ). Москва, 1912. стр. 209.

[2]) XII, стр. 85.

аломъ Содомскимъ въ душѣ и не отрицаетъ и идеала Мадонны... Нѣтъ, широкъ человѣкъ, слишкомъ даже широкъ, я бы сузилъ» [1]). Всѣ мученія, всѣ сомнѣнія Достоевскаго кружатся главнымъ образомъ около вопроса о Богѣ и безсмертіи. «Главный вопросъ, который проведется во всѣхъ частяхъ»,—писалъ Достоевскій А. Н. Майкову, сообщая ему о новомъ романѣ «Житіе великаго грѣшника,—«тотъ самый, которымъ я мучился сознательно и безсознательно всю мою жизнь—существованіе Божіе» [2]). Кириллова тоже всю жизнь мучилъ Богъ [3]); о томъ же говоритъ и Димитрій Карамазовъ: «Меня Богъ мучитъ. Одно только это и мучитъ. А что, какъ его нѣтъ? Что́, если правъ Ракитинъ, что это идея искусственная въ человѣчествѣ? Тогда, если его нѣтъ, то человѣкъ шефъ земли, мірозданія. Великолѣпно! Только какъ онъ будетъ добродѣтеленъ безъ Бога-то?» [4]). Лермонтовъ никакъ не могъ помириться съ тѣмъ, что нѣтъ безсмертія. «При этой мысли весь міръ есть не что иное, какъ комъ грязи». И Достоевскій писалъ Н. Л. Озмидову: «Теперь представьте себѣ, что нѣтъ Бога и безсмертія души (безсмертіе души и Богъ—это одно, одна и та же идея). Скажите: для чего тогда мнѣ жить хорошо, дѣлать добро, если я умру на землѣ совсѣмъ»? [5]).

Сомнѣнія индивидуалиста Лермонтова не успѣли разрѣшиться въ положительное религіозное вѣрованіе. Сомнѣнія Достоевскаго почти потонули въ его горячей вѣрѣ во Христа. «Я сложилъ себѣ»,—писалъ онъ Н. Д. Фонъ-Визиной,—«символъ вѣры, въ которомъ все для меня ясно и свято. Этотъ символъ очень простъ, вотъ онъ: вѣрить, что нѣтъ ничего прекраснѣе, мужественнѣе и совершеннѣе Христа, и не только нѣтъ, но съ ревнивою любовью говорю себѣ, что и не можетъ быть. Мало того, если бъ кто мнѣ доказалъ, что Христосъ внѣ

---

[1]) „Братья Карамазовы“, XII, стр. 130.

[2]) „Ѳ. М. Достоевскій въ воспоминаніяхъ современниковъ, письмахъ и замѣткахъ“, стр. 269.

[3]) „Бѣсы“, т. VII, стр. 113.

[4]) „Братья Карамазовы“, 701.—„Мерзавцы“,—писалъ Достоевскій въ „записной книжкѣ“,—„дразнили меня *необразованною* и ретроградною вѣрою въ Бога. Этимъ олухамъ и не снилось такой силы отрицаніе Бога, какое положено въ „Инквизиторѣ“ и въ предшествующей главѣ, которому отвѣтомъ служитъ *весь романъ*“ („Ѳ. М. Достоевскій“.., стр. 325).

[5]) „Ѳ. М. Достоевскій въ воспоминаніяхъ современниковъ, письмахъ и замѣткахъ“, стр. 289.

истины, и *дѣйствительно* было бы, что истина внѣ Христа, то мнѣ лучше хотѣлось бы оставаться со Христомъ, нежели съ истиной» [1]). Если Лермонтовъ отрицательно относился къ Европѣ и съ каждымъ годомъ больше тяготѣлъ къ отчизнѣ, то это тяготѣніе къ народу у Достоевскаго переходитъ въ вѣру въ русскій народъ, и это потому, что «у насъ вся народность основана на христіанствѣ» [2]); для Достоевскаго вѣрующій, христіанинъ, православный, съ одной стороны, русскій, народъ, съ другой,—понятія равнозначущія; русскій народъ—народъ богоносецъ [3]).

Лермонтовъ былъ фаталистомъ; и у Достоевскаго очень замѣтно выступаетъ мистицизмъ, вѣра въ предопредѣленіе, въ предсказаніе будущаго, въ судьбу, въ гаданіе, въ таинственное начало [4]),—онъ говоритъ, что «правда чуднѣе выдумки», и, дѣйствительно, въ его разсказахъ много неожиданностей [5]), много таинственнаго, много рокового [6]). Лермонтовъ мучился «страданіями роковыми»; у Достоевскаго идея страданія одна изъ самыхъ излюбленныхъ идей [7]) и именно потому, что «страданіе возбуждаетъ въ насъ высшее сознаніе».

Природа вызываетъ восторженность и хвалу Богу у Дмитрія Карамазова и затѣмъ мистическое отношеніе у полуумной Лебядкиной [8]), но вообще природа не имѣетъ для Достоевскаго того значенія, какое она имѣетъ для Лермонтова. Успокоеніе,

---

[1]) „Ѳ. М. Достоевскій"‥, стр. 209.

[2]) Изъ письма къ врачу А. Ѳ. Благонравову—„Ѳ. М. Достоевскій"‥, стр. 303—304.

[3]) „Преступленіе и Наказаніе". т. V, стр. 62. 64. 68; „Бѣсы", т. VII, стр. 239; „Братья Карамазовы", т. XII, стр. 374. 375. 376.

[4]) „Хозяйка". т. I, стр. 401. Ср. также: „Ѳ. М. Достоевкій"... стр. 76, 151, 172.

[5]) У него часто встрѣчаются выраженія вродѣ: „тутъ случилось нѣчто неожиданное". Хотя значительную долю вліянія въ этомъ случаѣ оказалъ на Достоевскаго Гофманъ.

[6]) Интересно, напр., прослѣдить то удивительное стеченіе совершенно случайныхъ обстоятельствъ, которыя роковымъ образомъ благопріятствуютъ Раскольникову въ совершеніи имъ задуманнаго убійства.

[7]) „Записки изъ подполья", III, 2, стр. 97; „Униженные и оскорбленные", IV, 84; „Преступленіе и наказаніе", V, 458.

[8]) „Богъ и природа есть все одно"... „Богородица — великая мать сыра-земля есть, и великая въ томъ заключается для человѣка радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость намъ есть; а какъ напоишь слезами своими подъ собою землю на полъ-аршина въ глубину, то тотчасъ же о всемъ и возрадуешься" („Бѣсы", VII, 140).

высшую гармонію и неземное счастье Достоевскій познаетъ не въ созерцаніи природѣ, а въ болѣзненныхъ припадкахъ, когда онъ чувствомъ касается «таинственныхъ иныхъ міровъ», о которыхъ говоритъ Зосима [1]); и вотъ тогда то ему становится доступнымъ «не земное» блаженство, котораго нельзя выдержать болѣе пяти секундъ [2]), такое состояніе, «которое оказывается въ высшей степени гармоніей, красотой, даетъ неслыханное и негаданное дотолѣ чувство полноты, мѣры, примиренія и восторженнаго молитвеннаго слитія съ самымъ высшимъ синтезомъ жизни» [3]).

Состояніе эпилепсіи Достоевскій описывалъ, несомнѣнно, на основаніи собственнаго опыта. Да и вообще творчество Достоевскаго, какъ и Лермонтова, запечатлѣно субъективнымъ характеромъ [4]). Во многихъ лицахъ своихъ романовъ онъ изобразилъ самого себя, свои собственныя мысли и переживанія; нѣкоторые романы написаны въ формѣ авторскаго повѣствованія (напр., «Униженные и оскорбленные», «Бѣсы», «Подростокъ»), нѣкоторыя повѣсти имѣютъ подзаголовокъ: «Изъ записокъ неизвѣстнаго» («Елка и свадьба», «Честный воръ»), другія подзаголовокъ «Изъ воспоминаній мечтателя» («Бѣлыя ночи»), третьи—«Изъ неизвѣстныхъ мемуаровъ» («Маленькій герой»), наконецъ, нѣкоторыя повѣсти просто называются «Записками» (изъ Мертваго Дома, изъ подполья) [5]). Достоевскаго больше всего мучили вопросы о Богѣ и безсмертіи, о личности и обществѣ,—эти же вопросы выдвигаются на первый планъ и въ его романахъ, причемъ въ разрѣшеніи ихъ Достоевскій доходилъ до самыхъ крайнихъ предѣловъ, до пропасти. Если Лермонтовъ былъ названъ Бѣлинскимъ поэтомъ «новой эпохи»,

---

[1]) „Братья Карамазовы“, т. XII, стр. 381.

[2]) „Бѣсы“, т. VII, стр. 596. [3]) „Идіотъ“, т. VI, стр. 241.

[4]) Н. Н. Страховъ писалъ о характерѣ творчества Достоевскаго: „Достоевскій—субъективнѣйшій изъ романистовъ, почти всегда создававшій лица по образу и подобію своему. Полной объективности онъ рѣдко достигалъ. Для меня, близко его знавшаго, субъективность его изображеній была очень ясна, и потому всегда на половину исчезало впечатлѣніе отъ произведеній, которыя на другихъ читателей дѣйствовали поразительно, какъ совершенно объективные образы“ („Ѳ. М. Достоевскій“..., стр. 99).

[5]) Должно надѣется, что примѣръ Л. Семенова найдетъ себѣ подражателя, и кто нибудь дастъ сравнительную характеристику Лермонтова и Достоевскаго, въ которой будетъ подробно обслѣдована зависимость или родство второго съ первымъ.

поэтомъ «безпощадной мысли», то эти эпитеты съ еще большимъ правомъ можно приложить и къ Достоевскому, у котораго, дѣйствительно, «художникъ служитъ мыслителю» [1]).

Достоевскій, этотъ послѣдовательный до конца защитникъ правъ личности, убѣжденнѣйшій индивидуалистъ, умеръ въ 1881 году. Послѣ его смерти индивидуалистическія тенденціи въ литературѣ и вмѣстѣ съ ними вопросы вѣчности, религіи и морали не заглохли; они замѣтно сказались въ 80-хъ и 90-хъ годахъ, которые характеризуются, обычно, какъ годы застоя, замѣтно отразились въ философіи В. С. Соловьева и въ литературѣ—въ произведеніяхъ А. П. Чехова, который «вѣрилъ въ опредѣленныхъ людей, видѣлъ спасеніе въ отдѣльныхъ личностяхъ» [2]), который на первый планъ выдвигаетъ «уваженіе къ человѣческой личности» [3]), стремился къ «абсолютнѣйшей свободѣ» [4]) и въ своемъ творчествѣ хотѣлъ быть прежде всего «свободнымъ художникомъ» [5]). Въ концѣ 80-хъ и дальше—въ 90-хъ годахъ индивидуалистическія тенденціи бурно проявились въ декадентствѣ или, такъ называемомъ, нео-романтизмѣ, требовавшемъ широкой свободы для личности и отрицавшемъ въ первое время не только общественность («ореолъ общественности») [6]), но даже обязательность нравственныхъ нормъ. Одновременно съ декадентствомъ у насъ стали увлекаться идями Ницше. Правда, со второй половины 90-хъ годовъ общественность снова рѣзко заявила о себѣ въ марксизмѣ, однако послѣ 1905 года индивининдуалистическія тенденціи и тѣсно связанныя съ ними мученія личности надъ «проклятыми вопросами» опять получаютъ власть надъ обществомъ (къ этому періоду относится «мистическій анархизмъ» и другія индивидуалистическія теоріи). Въ художественной литературѣ наиболѣе яркимъ выразителемъ индивидуалистическихъ теченій въ первомъ десятилѣтіи XX вѣка былъ Л. Андреевъ. Самый послѣдовательный индивидуалистъ у Андреева докторъ Керженцевъ (изъ разсказа «Мысль»). Онъ никого и ничего не хочетъ признавать, кромѣ своей личности и ея свободы. Однако и этотъ

[1]) Н. Я. Абрамовичъ, „Христосъ Достоевскаго“, Москва, 1914, стр. 6.

[2]) Письма А. П. Чехова, т. V, стр. 352—353.

[3]) Тамъ же, т. I, стр. 238.

[4]) Тамъ же, т. II, стр. 333.

[5]) Тамъ же, т. II, стр. 59.

[6]) Для декадентовъ народничество—это „чумное пятно“, омрачившее русскую поэзію.

наиболѣе послѣдовательный индивидуалистъ не выдерживаетъ всей тяжести крайняго индивидуализма и въ ужасѣ отчаянія ищетъ выхода въ готовности признать непреходящую цѣнность, вѣчное начало. «Кто сильный дастъ мнѣ руку помощи?»,—взываетъ онъ.—«Гдѣ найду я то, вѣчное, къ чему я могъ бы прилѣпиться съ своимъ жалкимъ, безсильнымъ, до ужаса одинокимъ «я»?

Указывая на исторію развитія индивидуалистическихъ идей, мы этимъ совсѣмъ не отрицаемъ существованія и развитія идей общественности, а только утверждаемъ, что общественнность потеряла господствующее положеніе, которое заняли теперь индивидуалистическія идеи. Итакъ, можно сказать, что тѣ вопросы личности и вѣчности, которые занимали Достоевскаго, являются характерными [1]) и для нашего времени, т. е. конца XIX и начала XX вѣка. Но вѣдь это тѣ же вопросы, которые мучили и Лермонтова, которые выступаютъ у него на каждой страницѣ его поэтическихъ произведеній. Не является ли, послѣ этого, Лермонтовъ дѣйствительно современнымъ поэтомъ [2]) и во всякомъ случаѣ болѣе современнымъ, чѣмъ Пушкинъ и Гоголь? Мы думаемъ, что да.

[1]) Если В. Ѳ. Переверзевъ и говоритъ, что Достоевскій стоитъ какъ-то особнякомъ отъ другихъ писателей („Творчество Достоевскаго", стр. 1), то это объясняется той предвзятой точкой зрѣнія, которая приводитъ Переверзева, напр., къ утвержденію, что въ Дѣвушкинѣ живетъ душа преступника (стр. 187). Эта предвзятая точка зрѣнія автора еще замѣтнѣе сказалась въ другой его книгѣ, посвященной „творчеству Гоголя". Наоборотъ, Александръ Закржевскій въ своей книгѣ: „Религія". Психологическія параллели. Кіевъ, 1913, утверждаетъ: „Исторія души Достоевскаго, эволюція его творчества—это исторія современной русской интеллигенціи, это ея пути, это ея судьба" (стр. 455).

[2]) Ср. акад. Н. П. Дашкевичъ, „Мотивы міровой поэзіи въ творчествѣ Лермонтова" („Статьи по новой русской литературѣ", стр. 424).— По мнѣнію Иванова-Разумника, „для нашего поколѣнія Лермонтовъ, быть можетъ, самый *современный* поэтъ („Исторія русской общественной мысли", т. I. СПБ., 1907, стр. 135).—Ко дню столѣтія со дня рожденія Лермонтова вышла книга А. Закржевскаго подъ заглавіемъ: „Лермонтовъ и современность", Кіевъ, 1914, основной мыслью котораго является положеніе: „у Лермонтова всѣ мотивы современныхъ настроеній и переживаній", причемъ связь между Лермонтовымъ и современностію устанавливается чрезъ посредство Ницше.—Нѣсколько неожиданно утвержденіе К(лючевскаго В. О.), что „Лермонтовъ поэтъ ни міросозерцанія, а настроенія, пѣвецъ *личной грусти*, а не *міровой скорби*", что „въ нашемъ текущемъ житейскомъ настроеніи, кажется, не уцѣлѣло ни одной лермонтовской струи, ни одного лермонтовскаго аккорда" [„Грусть" (Памяти М. Ю. Лермонтова † 15 іюля 1841 г.). „Рус.

Лермонтовъ хотя и находился въ зависимости отъ Байрона, однако не послѣдовалъ за нимъ въ отрицательномъ отношеніи къ религіи,—наоборотъ, онъ неоспоримо склонялся къ положительному разрѣшенію вопроса о религіи и, вѣроятно, пришелъ бы, если бы не умеръ такъ рано, къ тому же выводу, что и Достоевскій. Но если это болѣнье вопросами вѣчности, если религіозно-этическій элементъ признать характерной чертой ближе всего русской литературы, то можно (хотя и съ непремѣнной оговоркой) сказать, что Лермонтовъ дѣйствительно былъ поэтомъ, подобнымъ Байрону, «но только съ русской душой» [1]).

Въ настоящемъ очеркѣ мы обращаемъ исключительное вниманіе на идейную сторону литературно-художественныхъ произведеній Лермонтова. Однако, и внѣшняя сторона его поэзіи не можетъ не имѣть своего значенія въ исторіи русской литературы, такъ какъ и въ области словесной формы Лермонтовъ заявилъ себя выдающимся писателемъ. Это слѣдуетъ сказать прежде всего объ удивительномъ стихѣ Лермонтова. Звучные стихи можно находить уже у Ломоносова, у Державина, мелодичные и музыкательные отличаютъ Жуковскаго, легкіе и пластичные характерны для музы Батюшкова, достоинство тѣхъ, другихъ и третьихъ сочеталъ въ своемъ стихѣ Пушкинъ. Стихъ Лермонтова приближается къ стиху Пушкина; вмѣстѣ съ тѣмъ это удивительно законченный, звонкій, стальной или, какъ самъ Лермонтовъ называлъ его, «желѣзный» стихъ. Этимъ стихомъ восторгались еще современники

Мысль", 1891, VII, стр. 8. 1). Впрочемъ, статья эта появилась 24 года тому назадъ.

[1]) Еще въ 1840 г. Л. Л. (=В. Межевичъ) въ „Сѣверной Пчелѣ" писалъ, что Лермонтовъ въ своей поэзіи отпечатлѣлъ „чисто русскую душу" и „элементы русскаго духа" (1840 г., № 284, стр. 1134). „Мы всѣ были вправѣ",—писалъ А. Григорьевъ,—„видѣть въ поэтѣ, что онъ самъ въ себѣ провидѣлъ, т.-е. „не Байрона, а другого, еще невѣдомаго избранника" и притомъ „съ русской душой", ибо только русская душа способна дойти до такой безпощаднѣйшей послѣдовательности мысли или чувства, въ ихъ приложеніи на практикѣ" („Лермонтовъ и его направленіе", стр. 32).— Въ томъ же духѣ разсуждалъ и К(лючевскій В. О.), который говоритъ, что „поэтическая грусть Лермонтова была художественнымъ отголоскомъ... практической русско-христіанской грусти, хотя и не близкимъ къ своему источнику" („Грусть", —„Рус. Мысль", 1891, VII, стр. 13).

Лермонтова и въ особенности Бѣлинскій. «Въ сказкѣ для дѣтей этотъ стихъ Лермонтова»,—писалъ Бѣлинскій,—«возвышается до удивительной художественности; но въ большей части стихотвореній Лермонтова онъ отличается какою-то стальною прозаичностію и простотою выраженія... Какъ у Пушкина грація и задушевность, такъ у Лермонтова жгучая и острая сила составляетъ преобладающее свойство стиха: это трескъ грома, блескъ молніи, взмахъ меча, визгъ пули» [1]). Бѣлинскій не рѣшался еще поставить стихъ Лермонтова выше стиха Пушкина, но это сдѣлали другіе современники Лермонтова, и притомъ не особенно расположенные къ автору «Героя нашего времени». Такъ, уже упоминавшійся нами С. Бурачекъ, признавая стихъ Лермонтова «славнымъ, стальнымъ», который «и гнется и упругъ и звучитъ и блеститъ отраженіемъ мысли», «который «сохраняетъ всю естественность и свободу прозы», въ концѣ концовъ приходитъ къ выводу, что Лермонтовъ «превзошелъ стихомъ всѣхъ нашихъ стихотворцевъ, и самого Пушкина» [2]). И для поэзіи послѣдующаго времени стихъ Лермонтова остается образцовымъ; единственно чего ему не достаетъ—это мягкости и переливчатости, въ особенности въ такихъ стихотвореніяхъ, какъ «Вѣтка Палестины» или «Молитва» (хотя стихотвореніе «Я, Матерь Божія» этимъ почти не страдаетъ).

Очень рано (1832 г.) Лермонтовъ сталъ писать и прозою. О прозаическомъ языкѣ Лермонтова, особенно въ «Героѣ нашего времени», можно сказать, что это есть своего рода совершенство. Ясный, простой, естественный, выразительный, живописующій и въ то же время немногословный, законченный и чеканящій. Гоголь утверждалъ, что «никто еще не писалъ у насъ такою правильною и благоуханною прозою» [3]), А. П. Чеховъ же, самъ хорошій стилистъ, считаетъ языкъ Лермонтова образцовымъ. «Я не знаю»,—писалъ онъ,—«языка лучше, чѣмъ у Лермонтова. Я бы такъ сдѣлалъ: взялъ его разсказъ и разбиралъ бы, какъ разбираютъ въ школахъ,—по предложеніямъ, по частямъ предложенія... Такъ бы и учился

[1]) Сочиненія, т. III, стр. 857. [2]) „Маякъ", 1840, XII, стр. 152.

[3]) „Въ чемъ же наконецъ существо русской поэзіи и въ чемъ ея особенность"? (Сочиненія Н. В. Гоголя. Изд. одиннадцатое. Редакція *Н. С. Тихонравова*, СПБ. 1893, т. V, стр. 226).

писать» [1]). В. М. Фишеръ, авторъ спеціальной статьи о «поэтикѣ Лермонтова», приходитъ къ выводу, что у Лермонтова къ концу его жизни выработался стиль «классическій, лучшій въ русской литературѣ. Въ сравненіи съ нимъ Пушкинъ—архаиченъ, Тургеневъ — прозаиченъ, Толстой и Достоевскій — тяжелы, Гоголь—неправиленъ» [2]). При этомъ В. М. Фишеръ ставитъ въ заслугу Лермонтову изгнаніе имъ изъ своего языка миѳологіи, усѣченныхъ именъ прилагательныхъ, *сихъ* и *оныхъ* [3]).

Что касается формъ словесныхъ произведеній, то здѣсь Лермонтовъ, несмотря на свое стремленіе къ оригинальности въ области литературы [4]), не далъ чего-нибудь существенно новаго. Можно только отмѣтить, что онъ въ своихъ драмахъ отказывается отъ классическихъ теорій, но гораздо цѣннѣе то, что въ своихъ произведеніяхъ онъ является выдающимся психологомъ. Психологическій анализъ считается обычно характернымъ для Гоголя, но онъ не менѣе характеренъ и для Лермонтова, который прямо говорилъ, что «исторія души человѣческой, хотя бы самый мелкой души, едва ли не любопытнѣе и не полезнѣе исторіи цѣлаго народа». Въ этомъ случаѣ Лермонтовъ является, какъ мы уже говорили, непосредственнымъ предшественникомъ и въ извѣстной мѣрѣ учителемъ Л. Толстого и Достоевскаго.

Итакъ, Лермонтовъ имѣетъ, какъ намъ думается, большое значеніе въ исторіи русской литературы. Значеніе это опредѣляется тѣмъ новымъ теченіемъ въ поэзіи и литературѣ, зачинателемъ котораго онъ былъ. По основному своему тону это теченіе индивидуалистическое, и характернымъ для него являются неудовлетворенность дѣйствительностью, острое и даже больное отношеніе къ вопросамъ вѣчности, которые ставятся ребромъ и въ разрѣшеніи которыхъ индивидуалистъ готовъ дойти до самыхъ крайнихъ предѣловъ. Невозможность разрѣшить своимъ разумомъ эти мучительные вопросы становится для индивидуалиста источникомъ невыносимыхъ страданій и приводитъ его къ мрачному и безнадежному песси-

[1]) С. Ш. „Изъ воспоминаній об. А. П. Чеховѣ“—„Рус. Мысль“, 1911, окт., отд. II, стр. 46.

[2]) „*Вѣнокъ М. Ю. Лермонтову*“, стр. 214.

[3]) Тамъ же, стр. 214—215.

[4]) Ср. П. А. Висковатый, „М. Ю. Лермонтовъ“, 368—369.

мизму. Такое безотрадное состояніе духа родитъ въ дальнѣйшемъ въ индивидуалистѣ страстное стремленіе къ отысканію и принятію положительной цѣнности, родитъ тоску по идеалу, по идеальному міру, по небеснымъ звукамъ, по Богѣ.

Такого рода чувства и мысли, такія муки и страданія являются характерными для конца XIX и начала XX вѣка, въ силу чего поэзія Лермонтова является такой близкой для насъ, и самъ Лермонтовъ поэтомъ наиболѣе современнымъ.

А такъ какъ недовольство дѣйствительностью, мученіе «проклятыми вопросами», повышенное стремленіе ко всему идеальному, прямолинейное, чуждое всякихъ уступокъ, рѣшеніе вопросовъ жизни, рѣзкій протестъ противъ зла и неправды жизни свойственен наиболѣе юности, то неудивительно, что Лермонтовъ—любимый поэтъ юношества и такимъ онъ останется навсегда, пока жива будетъ юность, пока люди будутъ мучиться вопросами вѣчности и стремиться къ идеальному міру.

Гр. Прохоровъ.

О второмъ посланіи св. Апостола Павла къ Θессалоникійцамъ *).

По поводу сочиненія профессора Императорской Московской Духовной Академіи священника *Вл. Н. Страхова*: Второе посланіе св. ап. Павла къ Θессалоникійцамъ. Исагогико-экзегетическое изслѣдованіе. Сергіевъ Посадъ 1911. Стр. VII + 394 + II.

IV.

Вопросъ о „парусіи" у первохристіанъ и ученіе о послѣднихъ временахъ во 2 Θесс. II.



ПОСТОЛЬСКОЕ ученіе предполагаетъ наличность у Θессалоникійцевъ обостренныхъ эсхатологическихъ ожиданій и даетъ соотвѣтственно имъ свои наставленія, почему обѣ стороны совмѣстны и разъясняются взаимно.

1.

„Парусійныя" ожиданія по происхожденію и значенію; ихъ вліяніе среди Θессалоникійцевъ.

Указанная связь вполнѣ безспорна, ибо апостольское рѣшеніе вызвано тѣмъ, что у Θессалоникійцевъ все осложнилось увѣренностію въ немедленномъ наступленіи «дня Господня». Возобладаніе этой напряженности возводится къ причинамъ внѣшнимъ въ видѣ постороннихъ вліяній пророческой экзальтаціи и устно-литературнаго прельщенія (см. выше стр. 475 слл.), при чемъ почвой служили ветхозавѣтно-іудейскія и

*) Продолженіе. См. іюнь.

христіанскія эсхатологическія вѣрованія, а средой, вліявшей на парусійныя ожиданія первыхъ христіанъ, были всѣ тѣ настроенія и томленія, разнообразные слухи и страстныя ожиданія, какія присущи были іудейству и язычеству (отчасти самостоятельно, отчасти подъ вліяніемъ іудейства) въ вѣкъ рожденія Спасителя человѣчества (о. *Вл. Н. Страховъ*, Вѣра въ близость «парусіи», стр. 18 слл., 37, 40—41). Но всѣ эти вѣянія были весьма различны въ іудействѣ и язычествѣ, которыя оставались слишкомъ неодинаковы по религіозно-моральнымъ созерцаніямъ и навыкамъ, а второе не знало іудейской эсхатологіи и не могло сразу проникаться настолько, чтобы именно въ духѣ ея понимать ученіе Христа и Апостоловъ. При этихъ предположеніяхъ ожидалось бы пестрое разнообразіе эсхатологическихъ порывовъ и нельзя было бы объяснить принципіальное единство ихъ въ первохристіанствѣ, гдѣ для сего необходимо допустить благопріятное посредство въ готовомъ парусійномъ влеченіи. Его и нужно освѣтить прежде всего.

На этотъ счетъ высказываютъ догадки о чисто внѣшней обусловленности, ссылаясь, что «время перваго вступленія св. ап. Павла на материкъ Европы совпало съ знаменательнымъ моментомъ всеобщаго ожиданія язычниками скораго конца міра или, по крайней мѣрѣ, какой-то ужасной міровой катастрофы»; тогда «понятно, что ученіе Апостола языковъ о второмъ пришествіи Господа І. Христа и концѣ міра, *при извѣстномъ пониманіи*, какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало общему настроенію македонскихъ и, въ частности, Ѳессалоникійскихъ язычниковъ», «ожиданію ими скораго конца міра» (проф. прот. *Ѳ. И. Титовъ*, Первое посланіе св. апостола Павла къ Ѳессалоникійцамъ, Кіевъ 1893, стр. 255, 256). Но такая повышенность и повсюдность эсхатологическихъ томленій въ язычествѣ къ половинѣ перваго христіанскаго вѣка до чрезвычайности преувеличены [1]) и вовсе не раскрываютъ дѣла, поскольку этимъ указывалось бы не происхожде-

[1]) Не только у о. *Вл. Н. Страхова* (Вѣра въ близость „парусіи", стр. 29 сл.), но и у нѣкоторыхъ другихъ авторовъ, напр., Rev. *R. D. Shaw*, The Pauline Epistles, Edinburgh 1603, p. 36 sq. Оба они ссылаются на Ренана, но сильно преувеличиваютъ по сравненію съ послѣднимъ (*Ernst Renan*: L'Antechrist, Paris 1873, p. 321—339; Der Antichrist, Leipzig 1873, S. 255—269), у котораго и рѣчь лишь о замѣшательствахъ въ междуцарствіе послѣ Нерона до Веспасіана (p. 323; S. 256).

ніе даннаго воззрѣнія во всей его христіанской типичности, а лишь то, почему такая концепція нашла столь широкое распространеніе. Въ этихъ интересахъ аппеллируютъ къ «извѣстному пониманію», оставляя не разрѣшеннымъ главнаго, откуда оно возникло и какъ утвердилось, разъ самъ благовѣстникъ не провозглашалъ и не внушалъ его категорически. Конечно, онъ не забывалъ упоминать о пришествіи Господнемъ и о готовности къ нему, однако впереди всего неизмѣнно стоялъ у него догматъ объ искупляюще-обновляющемъ возрожденіи человѣчества, которое являлось обществомъ избавленныхъ и святыхъ людей. На этомъ основаніи не должно ли было скорѣе придти къ мысли, что теперь прямо устраняется гроза тяжелаго переворота во вселенной, и спасеніе достигнуто окончательно, или устроится спокойнымъ увѣнчаніемъ въ постепенномъ органическомъ разрѣшеніи благодатнаго процесса? Не даромъ тогда ходило мнѣніе, что пришествіе Господа уже совершилось (2 Тим. II, 18) и все протекаетъ помимо его. Это свидѣтельствуетъ, что первохристіанская эсхатологическая напряженность была по существу независима отъ внѣшнихъ факторовъ, поелику была ранѣе ихъ и служила средою восприятія, какъ мы въ этомъ убѣждались ранѣе и по литературному анализу текста (см. выше стр. 486—487).

Не менѣе несомнѣнно, что источникъ этой эсхатологіи былъ не въ языческомъ прошломъ, поскольку его наслѣдіе почитается простымъ матеріаломъ усвоенія для наличнаго христіанскаго сознанія, которое само воздѣйствовало на разныя вліянія, открывая имъ лишь извѣстное мѣсто больше въ формальномъ отношеніи и всегда окрашивая своимъ свѣтомъ: Все внѣшнее и побочное могло лишь утверждать и укрѣплять парусійную близость, каковая заранѣе допускалась, ибо всѣми ощущалась и переживалась въ нѣдрахъ христіанскаго бытія, какъ его органическое отраженіе. Значитъ, родникъ для сего былъ въ самомъ христіанскомъ настроеніи, въ которомъ тутъ выдѣлялся вполнѣ естественный отголосокъ. Слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ особое внутреннее состояніе, возникшее и развившееся на христіанской почвѣ психологическимъ путемъ. Съ этой стороны довольно понятенъ и весь ходъ образованія [1]). Перво-

[1]) Для сего имѣемъ въ виду и частію утилизируемъ трактатъ On the Belief in the Coming of Christ in the Apostolical Age у † Prof. *Benjamin Jowett*, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans: Translation and Commentary (London ³1894), p. 53—66.

начально это было ожиданіемъ Господа — подобно тому, какъ мы ждемъ возврата своихъ близкихъ и лично необходимыхъ намъ людей. Такое состояніе должны были въ высочайшей степени испытывать первые ученики Христовы, пока они не проникали во всѣ тайны грядущаго и не постигали путей провидѣнія. Ихъ по необходимости охватывало гнетущее чувство сиротства, которое въ свою очередь жаждало освобожденія въ достиженіи прежняго довольства. Естественно, если оно не сразу примирялось съ мыслію, что Господь взятъ навсегда, и скорѣе соглашалось считать это простою разлукой предъ окончательнымъ и неразрывнымъ соединеніемъ. И вотъ при этомъ невольно вспоминалось торжественное слово Спасителя (Ін. XVI, 16): *вмалѣ, и къ тому не видите Мене; и паки вмалѣ, и узрите Мя,* когда сердце каждаго наполнялось увѣренною надеждой на скорое лицезрѣніе. Правда, ближайшій опытъ не совсѣмъ согласовался съ этимъ и съ новою энергіей возбуждалъ прежній вопросъ: *что̀ есть сіе? не вѣмы, что̀ глаголетъ* (Ін. XVI, 17, 18), а неизвѣстность оставалась безгласною и непроницаемой. Но наряду съ этимъ внутреннее сознаніе своего возрожденія подсказывало, что душа пригодна для брака и съ радостію стремится во срѣтеніе своему Небесному Жениху, Котораго только и не достаетъ для завершенія благодатнаго союза. Чувство лишенія неразрывно связывалось съ ощущеніемъ готовности и разрѣшилось влеченіемъ къ непосредственному ближайшему общенію. Все покоилось на внутреннемъ преобразованіи, которое было всецѣлымъ и требовало своего увѣнчанія въ полнѣйшей нерасторжимости съ Господомъ, не обращая вниманія на окружающее и отметая его, какъ нѣчто внѣшнее и неподходящее. Не иначе должны были чувствовать и всѣ первенствующіе христіане. Царство Божіе не было для нихъ внѣшнимъ институтомъ, а являлось внутреннею созидающею силой, претворяющею все ихъ духовное существо и восторгающее отъ земли на небо. Достаточно взять три тысячи обращенныхъ въ день Пятидесятницы и сразу возрожденныхъ единымъ Духомъ Божіимъ, чтобы угадать охватившее настроеніе. Это было изъятіемъ изъ обычнаго порядка. Все тутъ откровеніе и вдохновеніе,—сплошное и неизъяснимое чудо. Сила божественная, совокупившая нѣкогда людей въ народы, соединяетъ ихъ теперь въ церковь, буквально даруя и новое сердце и новый языкъ. Раздѣленные прежде,—люди неразрывно связываются

нынѣ вѣрою и любовію во всемірное вѣчное братство. Они видятъ Бога предъ собою, потому что Онъ съ ними и въ нихъ,—и дальше предполагается лишь непосредственная реализація. При этомъ озареніи все внѣ ихъ измѣнялось и исчезало въ своемъ прежнемъ значеніи. Такъ, прошлое оказывалось просто предуготовленіемъ къ настоящему, а въ самомъ послѣднемъ не ощущалось ни длительности, ни постепенности, ибо всюду Господь, близкій къ каждому и находящійся при дверехъ (Мѳ. XXIV, 33. Мрк. XIII, 29). Покрывало отнято съ лица Моисея,—и вѣрующіе живутъ во свѣтѣ исполненія пророчествъ, гдѣ требуется не прибавленіе, но лишь непрерывность пребыванія со Христомъ. Земля имъ уже не нужна, разъ они въ царствѣ Божіемъ, въ коемъ прошедшее и будущее покрываются и поглощаются сладостію нескончаемо блаженнаго настоящаго. Въ этомъ настроеніи христіанскіе первенцы были индифферентны для всего окружающаго и равнодушны къ ходу событій. Когда другіе охвачены своими дѣлами,—они чужды этимъ земнымъ заботамъ, нося въ тайникахъ своихъ всѣ богатства, обезпеченія и радости. Убѣжденные въ своемъ избавленіи и примиреніи съ Богомъ, христіане все имѣютъ въ себѣ. Для нихъ грядущее заключается уже въ наличномъ, будучи независимо отъ всего земного и стремясь только къ скорѣйшему обнаруженію, когда внутреннее сонаслѣдничество будетъ фактическимъ воцареніемъ съ Господомъ. Естественно, что они интересуются однимъ вопросомъ: «доколѣ, Господи?» и увѣрены въ близости своего Спасителя, разъ несомнѣнно сопребываніе Его съ ними, а чрезъ нихъ и во всемъ мірѣ. Въ такомъ случаѣ и въ послѣднемъ все предъ лицемъ Его. Только на одной сторонѣ—царство святыхъ, на другой—дѣющаяся тайна беззаконія. Поэтому и отъ всѣхъ равно недалекъ судъ Божій, то оправдывающій, то обвиняющій, но этимъ свидѣтельствовалась непосредственность окончательнаго кризиса въ борьбѣ между добромъ и зломъ, Христомъ и веліаромъ. Тутъ все и внѣ и внутри говорило о христіанскомъ завершеніи и направляло исключительно къ нему. Понятно отсюда, что когда для насъ Евангеліе служитъ *началомъ* новаго міропорядка,—для первохристіанъ оно было *концомъ* прошедшаго и дарованіемъ самаго будущаго, которое было у нихъ уже фактическимъ обладаніемъ въ блаженствѣ настоящаго. Предъ ними и въ нихъ была полнота временъ, осуществленіе намѣреній Божіихъ, а изліяніе Духа Божія

восхищало ихъ до созерцанія неба отверстаго и Ангеловъ Божіихъ, нисходящихъ чрезъ Сына Человѣческаго на нихъ. Естественно, что и явленіе Христа было для нихъ не столько «пришествіемъ» Его, сколько «присутствіемъ»—παρουσία [1])—въ новой формѣ царственно-славнаго обнаруженія среди сонаслѣдниковъ Своихъ.

Мы видимъ теперь, что интенсивность эсхатологическихъ ожиданій была прямымъ отголоскомъ внутренней жизни обращенныхъ и служитъ характеристикой господствовавшей въ нихъ силы вѣры. Это не догматическая формула, а отраженіе историческихъ настроеній той эпохи, когда все развитіе царства Божія было еще слишкомъ примрачнымъ для людей, почему самъ Спаситель долженъ былъ говорить лишь приспособительно о томъ, чего «око не видѣло», дабы приблизить къ мысли ограниченной тайну того невѣдомаго часа. Здѣсь существенное содержаніе этихъ прикровенныхъ вѣщаній всегда было и будетъ незыблемою опорой надежды христіанской во вѣки, хотя нѣтъ ни чудесъ на небѣ, ни знаменій на небѣ (ср. Дѣян. II, 19) и міръ пребываетъ непоколебимо. Незыблемымъ и непреложнымъ остается одно, что *древняя мимоидоша, се быша вся нова* (2 Кор. V, 17). И вотъ эта «новость» воспринималась первохристіанами въ качествѣ непосредственнаго обладанія и необходимо сопровождалась ожиданіемъ близкаго завершенія въ скоромъ пришествіи Христовомъ, въ каковомъ смыслѣ естественно понимались теперь и ученія о семъ Господа и наставленія Апостоловъ. Это служило отзвукомъ первохристіанскихъ чувствъ и свидѣтельствовало о нихъ, но не являлось «догматомъ искупленія» (*о. Вл. Н. Страховъ,* Вѣра въ близость «парусіи», стр. 41) и ничуть не было догматическимъ утвержденіемъ теоретическаго характера, изобличеннымъ исторіей уже тогда, когда древніе скептики недоумѣнно возражали: *отнелѣ же отцы успоша, вся тако пребываютъ отъ начала созданія* (2 Петр. III, 4), ибо «мы состарѣлись, но ничего такого съ нами не случилось» (1 Клим. 23: 3). На самомъ дѣлѣ вовсе невѣрно, будто св. Павелъ былъ убѣжденъ въ немедленномъ явленіи Христовомъ, надѣялся непремѣнно дожить до него (Dozent *P. Olaf Moe,* Paulus und die evangelische Geschichte, S. 213; Lic. *Kurt Deissner,* Auferstehungs-

---

[1]) См. выше на стр. 629—630 и ср. еще *James M. Campbell,* Paul the Mystic: a Study in Apostolic Experience (London 1907), p. 108—109.

hoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, Leipzig 1912, S. 14), ожидая еще въ своемъ поколѣніи (*E. C. Dewick*, Primitive Christian Eschatology, p. 263, 265; Prof. *Arthur C. Headlam*, St. Paul and Christianity, London 1913, p. 27, 30), и даже думалъ года въ два покорить кресту всю вселенную, со включеніемъ язычниковъ (*Fritz Tillmann*, Die Wiederkunft Christi, S. 128—129), а потомъ вынужденъ былъ измѣнить всю свою эсхатологію (ср. *Percy Gardner*, The Religious Experience of St. Paul, London 1911, p. 137—138) [1]), когда онъ утверждалъ лишь одно, что всегда и во всякое время нужно ожидать Господа. Конечно, полное отрицаніе парусійной близости въ первохристіанствѣ достигается насильственнымъ путемъ экзегетическихъ перетолкованій (у *Fr. B.—M. Haghebaert*, L'époque du second avenement du Christ въ «Revue Biblique» III [1894], 1, p. 71—93), однако и обратныя сужденія слишкомъ преувеличены. Рѣчь идетъ не о теоретической доктринѣ, а о жизненномъ настроеніи, которое было отраженіемъ великаго и всепроникающаго дѣйствія благодати спасенія въ первохристіанахъ, ихъ высокаго внутренняго подъема въ сознаніи всегдашней готовности быть съ Господомъ и съ горячимъ желаніемъ сего. Это есть наилучшее свидѣтельство ихъ обновленія, поскольку внутренняя чистота соизмѣрялась и регулировалась критеріемъ достоинства для соединенія со Христомъ, покоилась на всецѣломъ ощущеніи спасительнаго возрожденія и сопровождалась непоколебимымъ упованіемъ обѣщаніямъ Божіимъ о немерцающемъ царствѣ славы и добра. Съ этой стороны парусійная сосредоточенность у Апостола Павла и первохристіанъ вовсе не была «невиннымъ заблужденіемъ» (проф. прот. *Ѳ. И. Титовъ*, стр. 251; см. и *F. Prat*, La théologie de Saint Paul I, Paris 1908, p. 108—109) или «очевидною иллюзіей» (*P. M. Magnien*, La résurrection des morts d'après la première épître aux Thessaloniciens въ «Revue Biblique» N. S. IV [1907], 3, p. 366), которыя надо было обуздывать, какъ опасный энтузіазмъ (см. выше 785). Такъ бываетъ лишь тогда, когда эта напряженность выходитъ изъ нетерпѣнія, изъ недовольства коснѣніемъ (2 Петр. III, 9), по-

---

[1]) См. и Prof. *Heinrich Weinel*, Biblische Theologie des Neuen Testaments: Die Religion Jesu und des Urchristentums (Tübingen 1913), S. 423, 426, а подробно о семъ сказано у *насъ*, Благовѣстіе св. Апостола Павла по его происхожденію и существу II (Спб. 1910), стр. 921 и др., для чего см. кн. III (Спб. 1912), стр. 52.

тому что говоритъ о недостаткѣ желаемаго въ себѣ и о стремленіи не создавать его вдохновеннымъ усердіемъ, а лишь получить отвнѣ. Сама же по себѣ она проистекаетъ отъ полноты вѣры христіанской,—незыблемой, самопреданной и ангельски свѣтлой, которая заботится единственно о томъ, чтобы всегда быть достойною Господа, ждетъ Его каждую минуту во всѣхъ оружіяхъ Божіихъ, препоясавшись истиною и облекшись въ броню правды (Еф. VI, 14), непрестанно зритъ Его предъ собою въ спокойствіи совѣсти, ибо свое будущее всецѣлоноситъ въ настоящемъ. Въ этомъ и причина, почему тайна грядущаго славнаго царства не представлена намъ съ ясностію, поелику «единое на потребу» одинаково довлѣетъ и въ сей вѣкъ и въ будущій. Объ этомъ только и должно помышлять, твердо памятуя, что «Господь близъ» (Филипп. IV, 5). Дѣло уже опыта показать, какое соотношеніе существуетъ между этимъ внутреннимъ всеприсутствіемъ Христа и Его фактическимъ воцареніемъ. Съ этой стороны необходима извѣстная постепенность и въ самомъ откровеніи божественномъ, поскольку, желая быть достояніемъ исторіи, оно приспособляется въ своемъ обнаруженіи къ уровню воспріятія и въ своей глубинѣ всегда бываетъ полно примрачности, будучи окутано покровомъ пророческой образности. Горизонтъ расширяется уже ходомъ событій, и люди просвѣтляются самою жизнію. Въ нихъ понятно—поэтому—и несовершенство познанія, которое не есть еще заблужденіе.

Здѣсь всегда остается незыблемою основная истина по этому предмету, что *не коснитъ Господь обѣтованія* (2 Петр. III, 5), хотя бы въ чувствѣ человѣческомъ и отражалась различно. У первохристіанъ сказывалось ожиданіе близости, но это обращеніе отрицательнаго «незамедленія» въ положительную «скорость» было слѣдствіемъ ихъ возвышеннаго внутренняго настроенія. Послѣднее обнимало всѣхъ христіанскихъ первенцевъ и сопровождалось у нихъ сходными результатами, откуда естественно, что парусійная напряженность является доминирующею въ первенствующей церкви и справедливо почитается типически-характерною для нея. Она возникала совмѣстно съ самымъ благодатнымъ возрожденіемъ и была натуральнымъ запечатлѣніемъ отрѣшенности отъ міра и вознесенія на небо въ нерасторжимомъ союзѣ со Христомъ. Такимъ путемъ подобныя чаянія возросли на чисто христіанской почвѣ и у Ѳессалоникійцевъ, которые, обратившись отъ

идоловъ для служенія Богу живому и истинному, непосредственно ожидали Сына Его съ небесъ для избавленія отъ гнѣва грядущаго (1 Ѳесс. I, 9—10), какъ у іудеохристіанъ крещеніе прямо связывалось съ воскресеніемъ мертвыхъ и вѣчныхъ судомъ (Евр. VI, 2). Будучи строго христіанскимъ и нормальнымъ, это чувство говорило о рѣшительности внутренняго обновленія, удостовѣряло его выспренность и чистоту и повелительно побуждало «со страхомъ и трепетомъ содѣвать свое спасеніе» (Филипп. II, 12) во всемъ своемъ житейскомъ устроеніи. И чѣмъ интенсивнѣе это влеченіе, тѣмъ сильнѣе его преобразующая и дисциплинирующая вліятельность, какъ ослабленіе констатируетъ косность и теплохладность (ср. *H. Dieckmann,* Die Parusie Christi, S. 76). Когда бы фактически ни случилось второе явленіе Христово,—это все равно и знать намъ не дано, но разъ *Господь близъ* насъ, то и мы всегда должны быть въ чистотѣ совѣсти, непорочности помысловъ, правдѣ и радости своего облагодатствованія.

Во всѣхъ указанныхъ отношеніяхъ эсхатологическіе порывы были у Ѳессалоникійцевъ христіански естественны и морально возвышенны, не предполагаютъ посторонняго производящаго участія въ происхожденіи и не требуютъ «обуздывающаго» вторженія по своему примѣненію. Это было живымъ отраженіемъ божественнаго идеала и напряженнымъ влеченіемъ къ нему. Но затѣмъ начинается метаморфоза, вызвавшая потрясеніе ума и общее смятеніе съ преобладаніемъ растеряннаго недоумѣнія и устрашающей тревоги. Какъ могло случиться это и не было ли здѣсь особыхъ внѣшнихъ воздѣйствій? Обратимся къ самому апостольскому тексту. Въ немъ констатируется, что Ѳессалоникійцы поколебались отъ увѣренности, *яко уже настоитъ день Христовъ* (2 Ѳесс. II, 2), являясь моментомъ настоящаго (ср. выше стр. 611). Въ этомъ заключалось глубокое отличіе отъ прежняго настроенія. Тамъ было порывистое стремленіе къ горнему съ напряженнымъ усиліемъ слиться съ нимъ возможно скорѣе и полнѣе. Обѣ стороны были фактически раздѣльны, и божественная непрестанно поддерживала человѣческую, сообщая ей свою непоколебимость и усладу. Теперь онѣ сливаются, поскольку ожидаемое почитается настоящимъ. Но реально второе вовсе не было достигнуто, и—значитъ—напряженность человѣческая ослабѣла въ своемъ полетѣ и примирилась съ наличнымъ, какъ совершенно достаточнымъ. Тогда она неизбѣжно лишилась ободрительной вдох-

новенности, почерпаемой въ самой божественной цѣли, и осталась со своими ограниченными средствами краткаго христіанскаго опыта предъ послѣднимъ историческимъ кризисомъ, въ которомъ естественно открывалась уже грозная перспектива осуждающаго и подавляющаго величія. Тутъ понятна и объявшая смущенность собственной безпомощности, между тѣмъ ранѣе послѣдняя поглощалась силою Божіей и почерпала въ ней восторженную радостность. Видимо, совершилось паденіе въ первоначальномъ духовномъ пареніи, а это необходимо сопровождалось аффектомъ робости и страха при ослабленіи духовнаго полета до уровня эмпирической ординарности, гдѣ человѣкъ хорошо и инстинктивно понималъ свою скудость и потому въ малодушіи терялся отъ собственной недостаточности. Онъ сталъ страшиться потому, что потерялъ радостную увѣренность при своемъ пониженіи, когда ожидаемое счелъ исчерпаннымъ въ своемъ настоящемъ.

Чувство смятенности не было внѣшнимъ или побочнымъ придаткомъ, а содержалось въ самомъ фактѣ паденія и вытекало изъ него. Поэтому и вся загадка въ этомъ самомъ событіи, которое мы должны выяснить по его происхожденію и обусловливающимъ факторамъ. Ѳессалоникійцы были убѣждены въ немедленномъ наступленіи пришествія Христова. Благовѣстникъ рѣшительно устраняетъ это мнѣніе, всецѣло ссылаясь на то, что пока нѣтъ обязательныхъ предвареній. О послѣднихъ же выразительно замѣчается, что, еще находясь у нихъ, Апостолъ говорилъ имъ это (II, 5). И разумѣемыя рѣчи не были мимолетны, а напротивъ являлись обычными (для ἔλεγον см. Prof. *George Milligan*, p. XXXVIII: «he had been in the habit of speaking»). Въ равной мѣрѣ онѣ были и не такъ примрачны или кратки, представляли собою «точныя и подробныя наставленія относительно грядущаго дня Господня» (о. *Вл. Н. Страховъ*, стр. 10), если свои необширныя дополненія св. Павелъ заключаетъ незыблемо увѣренностію: *и нынѣ*—καὶ νῦν—*удерживающее вѣсте* (II, 6), подчеркивая, что хронологически теперь (Prof. *G. Milligan*, p. 100—101; *J. Ev. Frame*, p. 262) читатели хорошо освѣдомлены простымъ апостольскимъ напоминаніемъ въ настоящій моментъ [1]). Ясно, что Ѳессалоникійцы

[1]) Посему νῦν въ ст. 6-мъ никоимъ образомъ не можетъ быть простою формулой перехода, какъ думаетъ и Prof. *James Moffatt* въ The Expositor's Greek Testament, p. 49, но вопреки сему см. *Jos. Knabenbauer*, p. 137.

достаточно знали объ эсхатологическихъ прецедентахъ, но—вопреки своему просвѣтителю—находили ихъ осуществившимися. Самая мысль о близости «парусіи» могла возникнуть у нихъ только тогда, когда нѣкоторые подмѣтили фактическое сбытіе апостольскихъ предуказаній, при чемъ значительное ея распространеніе и волнующее давленіе предполагаютъ осязательную для всѣхъ наглядность утверждаемаго сближенія. Единственно потому и мнѣніе это сразу пріобрѣло вѣсъ самоподлиннаго ученія Павлова. Въ такомъ случаѣ обязательно допустить, что имѣлись въ виду факты наличной окружающей дѣйствительности, наиболѣе отвѣчавшіе величію «дня Господня». По сему предмету у насъ нѣтъ точныхъ данныхъ, но мы не лишены нѣкоторыхъ опоръ для вѣроятныхъ рѣшеній. Здѣсь для насъ весьма важно, что—по удаленіи Апостола изъ Ѳессалоники—въ ней снова возгорѣлось гоненіе на христіанъ, чего не случилось бы безъ всякихъ реальныхъ поводовъ. При этомъ крайне знаменательно, что сейчасъ главными виновниками были, кажется, язычники (2 Ѳесс. I, 4 сл.). Хотя и это совершилось не безъ подстрекательства и соучастія іудеевъ, однако доминирующая роль принадлежала эллинамъ, которые усмотрѣли достаточный мотивъ для возобновленія преслѣдованій. Естественно, что для нихъ основаніе могло быть по преимуществу политическимъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ и прямое соотношеніе съ прежнимъ нападеніемъ. А во время визита Павла послѣднее оправдывалось политическимъ обвиненіемъ, будто «всесвѣтные возмутители... поступаютъ противъ повелѣній Кесаря, почитая другого царемъ [и именно] Іисуса» (Дѣян. XVII, 6, 7). Значитъ, и потомъ было нѣчто подобное, только уже не совсѣмъ фиктивное, ибо захватило всю общину и побудило эллинизмъ грозно подняться на своихъ соплеменниковъ. Отсюда необходимо вытекаетъ, что нѣкоторые изъ Ѳессалонникійскихъ христіанъ—при большомъ сочувствіи всего братства—усмотрѣли политическія предвѣстія откровенія суда Господня и утвержденія царства Божія. И въ этомъ направленіи было достаточно горючаго матеріала для жаждущей парусійной напряженности. Въ ней молодое вино вѣры Христовой безпощадно крушило іудейско-эллинскіе ветхіе мѣхи древняго соціально-религіознаго уклада и неотложно требовало иныхъ формъ для своего богатаго и мощнаго содержанія. Но душа пока не пріучилась думать, что искомое нужно создавать своими усиліями личнаго преображенія, и скорѣе ожидала,

что оно будетъ свыше, какъ и возродившая ее благодать. Апостолъ не устранялъ этого прямо своими таинственными рѣчами о временахъ и лѣтахъ (1 Өесс. V, 1 сл.), а рѣшительнымъ и исключительнымъ удареніемъ на неожиданности пришествія «дня Господня» даже располагалъ внимательно прислушиваться къ шороху подкрадывающагося вора. Фактически же былъ почти разрѣшающійся громъ, почему настроенный односторонне умъ неотразимо предчувствовалъ свирѣпую бурю и заранѣе впадалъ въ смятеніе отъ неизвѣстности, спасется онъ или погибнетъ. И, дѣйствительно, политически-религіозный горизонтъ былъ тогда далеко не благополученъ и барометръ стремительно спускался къ роковому термину «гроза!». Св. Павелъ говорилъ о всеобщимъ отступленіи:—но развѣ незаслуженное гоненіе отъ соплеменниковъ не было горестнымъ свидѣтельствомъ, что язычество совершенно отпало отъ добра, поскольку демонически попираетъ его въ принципѣ и примѣненіи? Сейчасъ—при этой мрачной трагедіи сатанинскаго неистовства—іудейство спряталось за кулисы, однако продолжало свою антихристіанско-богоборческую работу, ибо не возвѣщалъ ли и самъ проповѣдникъ (1 Өесс. II, 16) конечный гнѣвъ на него отъ Бога? Сфера для явленія «человѣка беззаконія» была какъ будто вполнѣ готова, и тревожная мысль усердно оглядывалась кругомъ. Она понимала всю его необычайность въ связи съ внѣшнею властію, потребной для реализаціи грандіозно-страшныхъ и универсально-пагубныхъ плановъ, а кто былъ выше и могущественнѣе императора, и допускалась ли хоть тѣнь сомнѣнія въ этомъ? Сказано, что сынъ беззаконія «откроется»,—и это достаточно подходило къ личности царствовавшаго тогда (24 января 41 г.—13 октября 54 г.) престарѣлаго (род. 1 августа 744 г. a C. U., за 10 лѣтъ до р. Хр.) и изжившаго Кесаря Клавдія (см. Tacit. Annal. XII; Suet. Claud.; Cass. Dion. Lx). Послѣдніе годы его правленія были прямо зловѣщи, и онъ «обнаруживался» для всѣхъ въ качествѣ всеобщаго бича со своею неестественною мнительностію. Этотъ деспотъ преслѣдовалъ интересы своего абсолютнаго верховенства, превышающаго всякое величіе—и божеское и человѣческое, поелику думалъ совмѣщать ихъ въ себѣ. Онъ наложилъ свою руку на іудеевъ и наряду съ ними изгналъ изъ Рима и христіанъ (Дѣян. XVIII, 2). У страха глаза велики, и передъ нимъ теперь неотступно рисовались ужасныя сцены попранія всего святого и священнаго при

всецѣломъ возобладаніи демоническаго торжества. При такихъ условіяхъ и вдохновенныя откровенія, и устныя дидактически-назидательныя внушенія, и письменныя наставленія Апостола получили новое освѣщеніе, пріобрѣли неотразимую эсхатологическую отчетливость и оказались авторитетными свидѣтелями близкой міровой катастрофы.

2.

Пророческій характеръ 2 Ѳесс. II и экзегетическое истолкованіе свидѣтельствъ объ „отступленіи" и „человѣкѣ беззаконія", о τὸ κατέχον и ὁ κατέχων.

Въ предшествующемъ начертанъ ходъ развитія парусійныхъ смятеній въ Ѳессаловикѣ. Разумѣется, нельзя ручаться за пунктуальную точность этого воспроизведенія, и въ подробностяхъ все дѣло могло быть много иначе. Но здѣсь важно лишь самое главное, а все это болѣе или менѣе несомнѣнно и сводится къ немногимъ основнымъ положеніямъ. Прежде всего мы видимъ, что обсуждаемое напряженіе могло возникнуть и создаться въ самой христіанской атмосферѣ изъ непосредственныхъ душевныхъ порывовъ благодатнаго возрожденія. Оно было столь глубокимъ, что прежнее хожденіе по стихіямъ міра смѣнилось у язычниковъ всецѣлою реакціей въ полномъ отрѣшеніи отъ него и сосредоточилось на страстномъ, дѣтски-невольномъ и чистомъ ожиданіи Сына Божія съ небесъ для устроенія совершеннѣйшаго порядка на развалинахъ стараго грѣховнаго космоса. Это было натуральнымъ влеченіемъ возрожденнаго къ Возродившему и являлось возвышеннымъ стремленіемъ къ сліянію съ Нимъ, почему служило радостію и крѣпостію новаго бытія, сильнаго и своею благодатною свѣжестію и неисчерпаемымъ богатствомъ общенія со своимъ первоисточникомъ. Но это состояніе напряженной надежды постепенно должно было достигать привычной увѣренности, которая естественно разрѣшалась чувствомъ насыщенія въ достаточности наличныхъ запасовъ. Тутъ было извѣстное удовлетвореніе, но оно утверждалось за счетъ паденія первоначальной выспренности, а вмѣстѣ съ нею лишалось ея отличительныхъ преимуществъ и сопровождалось неудержимымъ возвращеніемъ въ сферу человѣческой ограниченности, откуда рождалось тревожное сознаніе слабости съ неизбѣжнымъ колебаніемъ смущенія. Какъ исконная парусійная интенсивность,

такъ и позднѣйшая эсхатологическая осязательность возрожденныхъ эллиновъ находили свою опору въ собственныхъ христіанскихъ переживаніяхъ и выростали изъ нихъ съ достаточною непринужденностію и натуральностію. Во всякомъ случаѣ такимъ путемъ дѣло удовлетворительно разъясняется во всѣхъ существенныхъ чертахъ, и всѣ добавочныя вліянія способны только затемнить его. По этой причинѣ нѣтъ ни малѣйшей необходимости искать постороннихъ агентовъ для пониманія Ѳессалоникійскихъ эсхатологическихъ осложненій, которыя бы требовали для себя внѣшнихъ условій и побочныхъ факторовъ. Этимъ устраняется надобность въ особомъ апокрифическомъ письмѣ апостольскомъ, ненужномъ и по литературно-контекстуальнымъ соображеніямъ (см. выше стр. 481 сл.). Но тогда упраздняются и всякія дальнѣйшія догадки даннаго рода о тѣхъ или другихъ эсхатологическихъ вѣяніяхъ, которыя могли быть заносными и очаровать Ѳессалоникійцевъ своею соблазнительностію. Наука должна довольствоваться достаточнымъ и не въ правѣ осложнять свои задачи излишнимъ или неизвѣстнымъ, будетъ ли это нѣчто эмпирическое или чрезвычайное. Въ этомъ отношеніи Ѳессалоникійскій эпизодъ раскрывается по всей своей типичности изъ первохріанскихъ стихій и потому не даетъ ни повода, ни мѣста для иныхъ истолкованій.

Наряду съ этимъ мы получаемъ, что Ѳессалоникійцы пришли въ тревогу отъ реалистической увѣренности въ наступившемъ пришествіи Христовомъ, усмотрѣвъ конкретныя знаменія его въ окружающемъ строѣ тогдашняго государственно-политическаго уклада. Конецъ міра они подмѣтили, конечно, въ самомъ тогдашнемъ строѣ и—значитъ—базировались въ своемъ напряженіи на политически-историческихъ сближеніяхъ. Но Апостолъ Павелъ не допускалъ перваго и, слѣдовательно, отрицаетъ второе, чтобы парусія условливалась политическими факторами и опредѣлялась ими въ качествѣ производнаго результата. Въ силу этого и предвѣщанія о ней оказываются отрѣшенными отъ историческихъ аналогій и параллелей (ср. Lic. Dr. *Martin Dibelius* въ Handbuch zum Neuen Testament herausg. von Hans Lietzmann, III, S. 34: «ohne Seitenblick auf Zeitgeschichte»), поскольку сами предрекаютъ свойственные историческіе факты, которые не могутъ стать моментами исторіи помимо ея, хотя неизмѣнно подготовляются, какъ всегда близко и пришествіе Господа.

Здѣсь религіозное пророчество (ср. у проф. о. *Н. В. Петрова*, Объ антихристѣ, стр. 8 и въ «Православномъ Собесѣдникѣ» 1912 г., № 2, стр. 164), а не политическій діагнозъ. Противъ этого доселѣ ссылаются на то, что во всемъ изображеніи благовѣстникъ пользуется своего рода тайнописью († Prof. Dr. *Moritz v. Aberle*, Einleitung in das Neue Testament, S. 184: «...sich einer solchen Darstellungsweise, welche einer Geheimsprache gleichkommt, zu bedienen»), а въ II, 6 выражается осторожно касательно «удерживающаго» (Prof. *B. Jowett*, Essay on the man of sin 2 Thess. II въ The Epistles of St. Paul I, p. [3]100), яко бы, потому, что тутъ содержатся политическіе намеки, и обнаруженіемъ ихъ онъ не хотѣлъ навлекать административной злобы на себя и на читателей (Prof. *George Milligan,* p. 101; Rev. *R. D. Shaw*, The Pauline Epistles, Edinburgh 1903, p. 42; Prof. *C. Toussaint,* Épites de Saint Paul I, Paris 1910, p. 153). Однако едва ли возможно уловить этотъ оттѣнокъ во всемъ анализируемомъ отрывкѣ со включеніемъ II, 6. По отношенію къ нему возможны два предположенія. Или напоминается сообщенное ранѣе и теперь только поясняемое:—въ такомъ случаѣ нѣтъ тутъ ни малѣйшей прикровенности по соображеніямъ политическаго благоразумія не менѣе, чѣмъ и въ другихъ пунктахъ, ибо Ѳессалоникійцы заранѣе знали все дѣло, и Апостолу не было надобности распространяться, въ чемъ будетъ самая простая и естественная причина его «прикровенности». Или читатели лишь сейчасъ поняли τὸ κατέχον:—тогда «ни по единому же образу» оно не было политическимъ. Это рѣшеніе по существу совпадало бы съ Ѳессалоникійскимъ убѣжденіемъ и, нѣсколько отодвигая срокъ, укрѣпляло бы первохристіанскую мысль въ прежнемъ настроеніи, поднимало и санкціонировало его, доставляло богатый горючій матеріалъ для парусійной пламенности. Пусть τὸ κατέχον пока еще доминируетъ:—но при извѣстной политической измѣнчивости государственнаго строя и при быстротечномъ чередованіи его носителей постоянная возможность міровой катастрофы была бы вѣчнымъ источникомъ тяжелыхъ колебаній, какъ это и бывало всегда въ исторіи при подобныхъ расположеніяхъ и въ силу ихъ. Св. Павелъ, желая внести отрезвленіе, шелъ бы противъ своихъ непосредственныхъ намѣреній, потому что лишнихъ 10—20—50 лѣтъ политической сдержки скорѣе удлинняли бы и взвинчивали общее напряженіе, а вовсе не обезпечивали

ни душевнаго спокойствія вѣрующихъ, ни мирнаго развитія христіанской жизни. По этимъ причинамъ апокалиптическое откровеніе Апостола оказывается не политическою иллюстраціей и не историческимъ гаданіемъ, оставаясь религіознымъ предреченіемъ. Оно—предметъ вѣры, но ничуть не видѣнія и направляетъ души къ моральному бодрствованію, «да день насъ якоже тать не постигнетъ» (1 Өесс. V, 4), и чтобы безпечная сонливость не была наказана справедливымъ приговоромъ (Мө. XVI, 3): *лицемѣри, лице убо небесе умѣете разсуждати, знаменій же временомъ не можете искусити.* Съ этой стороны апостольскія слова стремятся пріучить и воспитать чувствительную воспріимчивость къ предвѣстникамъ зари пришествія Господа «со славою и силою многою». Вся рѣчь является пророческимъ назиданіемъ, почему и въ непосредственномъ контекстѣ предваряется и сопровождается увѣщаніями моральнаго характера.

Въ итогѣ всего мы получаемъ чрезвычайно важный результатъ, что апостольское разъясненіе Өессалоникійцамъ о «днѣ Господнемъ» есть чистое пророчество во всѣхъ своихъ частяхъ и должно быть понимаемо въ этомъ собственномъ смыслѣ. Естественно, если здѣсь мы не можемъ достигнуть несомнѣнности, и каждый заранѣе долженъ согласиться съ блаж. Августиномъ, что alius sic alius autem sic apostoli obscura verba conjectant, какъ и самъ онъ при всемъ своемъ страстномъ желаніи проникнуть въ нихъ достигъ лишь неутѣшительнаго результата: ego prorsus quid dixerit [Apostolus] me fateor ignorare (De civitate Dei XX, 19 въ Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum vol. XL, pars II, Vindobonae 1900, p. 447, 472). Нужно по необходимости ограничиться главнымъ и основнымъ, памятуя, что «prophecy is itself the glass through which the prophet looks forward into the future» (*B. Jowett* l. cit. I, p. [3]96). А для всякаго истиннаго пророчества требуется не—разгадать его въ самомъ конкретномъ содержаніи, такъ какъ это значило бы видѣть то, чего еще нѣтъ фактически, т. е. видѣть не существующее и произвольно или мечтательно создавать это неизвѣстное. Главное для него будетъ въ томъ, чтобы постигнуть непосредственно значеніе пророческаго предваренія на основаніи его самого и—слѣдовательно—помимо внѣшнихъ привнесеній и побочныхъ сопоставленій. Такое принципіальное требованіе и здѣсь устраняетъ постороннія сближенія, заставляя углубляться внутрь апостольскихъ

вѣщаній и всецѣло сосредочиваться лишь на нихъ, не отвлекаясь къ инороднымъ пособіямъ, которыя не могли быть виновниками и вовсе не служатъ истолкованіемъ пророчества. Послѣднее осуществится независимо, а потому и раскрываться должно самимъ собою. Теоретически истинное,—это положеніе будетъ и фактически прочнымъ, коль скоро оправдаетъ себя ближайшимъ анализомъ. Этимъ научная пытливость направляется отъ всякихъ побочныхъ документовъ къ подлинному апостольскому тексту для уразумѣнія его въ пророческомъ духѣ. Достигается ли такимъ путемъ удовлетворительное пониманіе, которое было пригодно для Ѳессалоникійцевъ и достаточно для насъ? Если да, то предъ нами пророчество, возникшее изъ божественнаго вдохновленія и не нуждающееся во внѣшнихъ источникахъ для своего происхожденія и раскрытія; если нѣтъ,—это историческая проекція будущаго, опирающаяся на историческія аналогіи настоящаго и постигаемая изъ нихъ чрезъ соотвѣтствующіе памятники. Разсмотримъ предметъ съ этой точки зрѣнія.

Апостолъ рѣшительно свидѣтельствуетъ, что нѣкогда послѣдуетъ явленіе Христово, но его будутъ предварять отчетливыя знаменія, дабы люди не колебались въ духовномъ смятеніи отъ неожиданности нападенія всегубительства (1 Ѳесс. I, 8). Всякое такое безпокойство фактически безпочвенно и потому прямо воспрещается (см. Prof. *Ernest De Witt Burton*, Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek, p. [2]76, § 166; Prof. *Ludwig Radermacher*, Neutestamentliche Grammatik: das Griechisch des Neuen Testaments in Zusammenhang mit der Volkssprache, Tübingen 1911, S. 134: 2). Прежде случится отступленіе, которое точно означается, какъ именно ἡ ἀποστασία (2 Ѳесс. II, 3). Членъ при этомъ и другихъ терминахъ подчеркиваетъ вовсе не то, что разумѣется «величины, извѣстныя читателямъ» (о. *Вл. Н. Страховъ*, стр. 27. 327; см. и Prof. *C. Toussaint*, Èpitres de Saint Paul I, p. 151). Даннымъ способомъ этого грамматически ничуть не выражается съ несомнѣнностію, а фактически исчезли бы всякія затрудненія предъ задачей, въ которой всѣ слагаемыя вполнѣ знакомы. Отмѣчается лишь нѣчто строго типическое, которое носитъ индивидуальныя свойства, выдѣляясь изъ всего сроднаго своею собственною характерностію. Посему и здѣсь въ общемъ нужно найти соотвѣтствующій частный моментъ, содержащій предполагаемыя качества въ спеціальной концен-

траціи совершенно особеннаго воплощенія. Но употребленное греческое слово констатируетъ покиданіе какой-либо нормы всякаго рода и вида, когда въ отступленіи отъ нея она отставляется въ сторону и будетъ просто внѣ пути, который идетъ уже помимо ея, хотя бы и параллельно (ср. Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität von † Prof. D. Dr. *Hermann Cremer*, 10-te Aufl. von Prof. Julius Kögel, Gotha 1913, S. 531). Существо этого акта заключается не въ преступаніи и поруганіи взятаго принципа, ибо въ такомъ случаѣ послѣдній сохранялъ бы свою обязательность, поскольку лишь при ней мыслимо нарушеніе ея по грѣховной слабости и по ожесточенному противоборству, съ энергіею насильственнаго попранія, а сего не можетъ быть при отсутствіи и отверженіи заправляющаго регулятора. Въ ἀποστασία удостовѣряется убѣжденное отметаніе по сознательному пренебреженію и всецѣлому презрѣнію, какъ отбрасываютъ вредную или гнусную вещь. Теперь вся загадка въ томъ, къ чему относится это дѣйствіе,—и отвѣтомъ на этотъ вопросъ озарится для насъ тайна всего грознаго и примрачнаго историческаго феномена. Далѣе читаемъ, что при ἀποστασία водворится «человѣкъ беззаконія». О немъ съ удареніемъ сказано: ἀποκαλυφθῇ—обнаружится, выйдетъ на свѣтъ изъ прячущей его оболочки. Отсюда непосредственно вытекаетъ, что страшный субъектъ прикровенно пребываетъ и раньше, а затѣмъ только «покажется» или «объявится», какъ послѣ (II, 7) и упомянуто, что *тайна уже дѣется беззаконія*. Бытіе его разумѣется въ предшествующемъ съ необходимостію, но въ эту минуту онъ лишь выступитъ явно. Совершится это обнаруженіе, конечно, потому, что для этого будутъ подходящія условія въ ἀποστασία по внутреннему ея сродству богопротивнику, которому вся тогдашняя среда будетъ благопріятна и соотвѣтственна по природѣ. Очевидно, что эссенціальныя ихъ качества одинаковы и характерны взаимно для обѣихъ сторонъ. По богопротивнику мы въ правѣ безошибочно судить и о предварящей его ἀποστασία. Въ ближайшихъ квалификаціяхъ есть колебаніе между ἁμαρτία и ἀνομία, но должно согласиться съ о. Вл. Н. Страховымъ (стр. 241), что разницы существенной тутъ нѣтъ, а все-таки (—вопреки проф. *А. Д. Бѣляеву*, О безбожіи и антихристѣ I, стр. 459—460—) правдоподобнѣе второе (ср. *J. Ev. Frame*, p. 253), ибо оно требуется связью съ τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας и естественнѣе въ

контекстѣ рѣчи, гдѣ грѣховность самоочевидна и нуженъ былъ мотивирующій ее факторъ въ «беззаконничествѣ». Наряду съ послѣднимъ указывается еще другой, параллельный и равный ему, въ ἀπώλεια. Оба они квалифицированы членами и отличаются строгою опредѣленностію, при чемъ отношеніе къ нимъ описываемаго субъекта характеризуется сыновствомъ. Внѣ всякихъ сомнѣній и споровъ, что этимъ знаменуется натуральная родственность, когда интересующія качества пріобрѣтаются и удерживаются аналогично физическимъ особенностямъ человѣческаго происхожденія и наслѣдованія. Ясно, что это будетъ порожденіемъ и воплощеніемъ самаго рѣзкаго беззаконія (ср. Пс. LXXXVIII, 23: υἱὸς ἀνομίας), которое, будучи всецѣло пагубнымъ, уже при самомъ его возникновеніи сообщитъ ему свою пагубность, неизбѣжно и неотвратимо навлекающую конечную погибель (ср. Апок. XVII, 8, 11: εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει). Богопротивникъ, являясь homo legum nullarum (*Jos. Knabenbauer*, p. 135), вмѣститъ въ себѣ гибельную беззаконность, каковая заранѣе будетъ подготовляться и содержаться въ ἀποστασία, какъ беззаконно пагубной по своему существу и вліянію. Теперь находимъ, что роковое отступленіе будетъ отличаться беззаконіемъ и пагубностію, хотя они сильнѣе сконцентрируются и ярче олицетворятся въ ужасномъ индивидуумѣ. Теперь легче постигнуть самую природу этого акта по фактическимъ свойствамъ. Это не могло быть покиданіе іудеями номизма (ср. Дѣян. XXI, 21: ἀποστασία ἀπὸ Μωυσέως) [1]), поскольку именно привязанность къ нему грозитъ безповоротнымъ гнѣвомъ Божіимъ (1 Ѳесс. II, 16), а забвеніе его послужитъ надежнымъ и счастливымъ залогомъ, что *тако весь Израиль спасется* (Рим. XI, 26). Самою своею противностію прежнимъ—эти результаты абсолютно исключаютъ для ἀποστασία догадку объ Израильскомъ отпаденіи отъ закона, но не менѣе невѣроятно, чтобы Апостолъ допускалъ для іудейства въ будущемъ извращеніе еще больше, чѣмъ нынѣшнее (1 Ѳесс. II, 14 слл.) [2]), когда онъ предвидитъ именно спасительное возрожденіе. Едва ли нужно опровергать (напр., *J. Ev. Frame*, p. 251), что язычеству и терять было нечего въ смыслѣ утраты какой-либо обязательной священности. По взаимному

---

[1]) Однако къ сему склоняется и *B. Jowett* l. cit. I, p. [3]101.

[2]) См. Rev. *R. D. Shaw*, The Pauline Epistles, p. 43, 46; Rev. *H. A. A. Kennedy*, St. Paul's Conceptions of the Last Things. p. 218 и ср. *Fritz Tillmann*, Die Wiederkunft Christi, S. 131.

убѣжденію писателя и читателей, у нихъ ранѣе было лишь ложное служеніе мертвымъ идоламъ (1 Ѳесс. I, 9), и они во всякомъ случаѣ не имѣли такого спасительнаго источника, котораго надо было держаться ради самосохраненія, поелику его нельзя покинуть безъ самой опасной и непоправимой бѣды. Вопреки сему при ἀποστασία Апостолъ предполагаетъ въ оставляемомъ величайшее благо, лишеніе коего является сколько вполнѣ беззаконнымъ, столько же и неотвратимо гибельнымъ. Понятно до неотразимости, что для св. Павла все это могло заключаться единственно въ благодатномъ искупленіи Христовомъ, и онъ предвидѣлъ его богохульное отверженіе въ концѣ дней, когда будутъ отметаемы всѣ сокровища христіанскаго царства Божія (ср. *F. Prat*, La théologie de Saint Paul II, p. 512; Lic. Dr. *Hans Preuss*, Der Antichrist, Gr. Lichterfelde—Berlin 1909, S. 9). Въ этомъ пунктѣ благовѣстникъ всецѣло совпадаетъ съ ученіемъ Спасителя и отсылаетъ къ нему. Мы знаемъ, что Господь въ свое время тоже предупреждалъ: *обаче Сынъ человѣческій пришедъ убо обрящетъ ли вѣру на земли* (Лк. XVIII, 8), ибо *за умноженіе беззаконія, изсякнетъ любы многихъ* (Мѳ. XXIV, 12). Посему несомнѣнно, что св. Павелъ предусматриваетъ оставленіе или отстраненіе Евангелія, каковое—въ свою очередь—немыслимо безъ его всеобщаго распространенія. Лишь при подобномъ условіи сатанинскаго извращенія человѣческой природы станетъ возможнымъ и чудовищное воплощеніе зла. Это будетъ беззаконіе спеціальнаго типа (τῆς ἀνομίας), какъ освобожденіе себя отъ закона христіанскаго въ сторону распущенно-неукротимаго аномизма. Таково натуральное свойство даннаго субъекта, и потому онъ неизбѣжно обрекается на погибель, въ самомъ своемъ зарожденіи воспринимая ея заразу (ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), которая будетъ пагубною и для всѣхъ приверженцевъ. Тутъ обнаружится господство принципіальной антихристіанской вражды, но кто настроенъ столь ожесточенно противъ блага абсолютнаго, тотъ еще менѣе будетъ стѣсняться съ относительнымъ. Въ силу этого описываемый субъектъ окажется неограниченнымъ и всецѣлымъ ὁ ἀντικείμενος (II, 4), будучи противникомъ всему доброму по существу, какъ ничтожному предъ нимъ. Въ основѣ тутъ лежитъ горделивое превозношеніе съ безмѣрнымъ превосходствомъ враждебности [1]) надъ всѣмъ, что почитается божественнымъ и свя-

[1]) Въ II, 4 ἐπί значитъ „противъ“ и равно относится къ обоимъ предшествующимъ причастіямъ, связаннымъ общимъ членомъ: ср. Prof.

щеннымъ даже въ язычествѣ. Хотя послѣднее не чуждо богохульнику и составляетъ продуктъ его раннѣйшаго губительнаго вліянія, однако онъ будетъ сокрушать и это, направляясь на искорененіе самаго чувства религіозности со всѣми задатками всякаго богопочтенія. Судя по упоминанію «глаголемаго бога» (ср. 1 Кор. VIII, 5), котораго нѣтъ ни основаній, ни вѣроятій относить (съ Lic. Dr. *Martin Debelius* въ Handbuch zum Neuen Testament III, S. 31) къ истинному божеству,—всею этою фразой характеризуются собственно ложные языческіе культы во всѣхъ разновидностяхъ, какъ въ Дѣян. XVII, 23 σεβάσματα означаютъ священночтимые у язычниковъ алтари и статуи (изображенія), что̀ несомнѣнно для Прем. Солом. XIV, 20. XV, 17 (Дан. о Вил. 27 у Ѳеодот.) и утверждалось позднѣйшимъ словоупотребленіемъ (Аристида Апологія, гл. 12 въ «Texts and Studies» ed. by J. Armitage Robinson I, 1, Cambridge [2]1893, p. 107: οὐ γὰρ ἠρκέσθησαν—οἱ Αἰγύπτιοι—τοῖς τῶν Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων σεβάσμασιν), отожествлявшимъ съ идольствомъ (у блаж. Ѳеофилакта εἴδωλα и ср. Прем. Сол. XIV, 20 съ XIV, 12 εἴδωλα, XIV, 15 εἰκών, XIV, 16 τὰ γλυπτά), въ какомъ растворялось языческое дробленіе божественности (блаж. Ѳеодоритъ въ Graec. affect. curatio 2 fin., по изд. у Joannes Raeder'a p. 67, обращается къ язычникамъ: οὐκέτι τὸ θεῖον εἰς πολλὰ μερίσετε σεβάσματα — σέβας). Борясь съ языческимъ богопочитаніемъ, противникъ съ тѣмъ бо́льшею силой устремится на истинное, дабы стереть съ земли всякую божественность. Можно сказать, въ этомъ и заключается фактически предположенная цѣль всѣхъ дѣйствій (ὥστε c. infin. см. Prof. *Ernest De Witt Burton,* A Syntax of the Moods and Tenses in the New Testament Greek, p. [2]149, § 371*b*), чтобы, начавъ съ легчайшаго, потомъ свободно овладѣть самымъ труднымъ. Такимъ ходомъ предрѣшается вѣроятное истолкованіе и загадочной замѣтки касательно ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ. Безспорно, что въ этомъ со́четаніи второй членъ указываетъ Бога *не* глаголемаго, или подлинное Божеское Существо христіанской вѣры. По этой причинѣ и ὁ ναός, — въ отличіе отъ σέβασμα, — предполагаетъ храмъ христіанскій, па-

---

Paul Wilhelm Schmiedel въ Hand-Commentar zum Neuen Testament bearbeitet von Prof. D. H. J. Holtzmann u. And. II, 1 (Freiburg i B. [2]1892), S. 37; Prof. *Ernst v. Dobschütz* у Meyer'a [7]X, S. 274; *J. Ev. Frame,* p. 255—256.

раллельный языческимъ святилищамъ, но только истинный домъ Божій. Отсюда имѣемъ, что по всему контексту эти термины совсѣмъ нельзя примѣнять къ храму небесному, какъ это принимаютъ нынѣ даже не поборники миѳологическихъ теорій (напр., *J. Ev. Frame*, p. 256, 257). Съ другой стороны, нѣтъ ни необходимости, ни побужденій понимать дѣло непремѣнно съ реалистическою буквальностію, хотя это защищается доселѣ по объективнымъ литературнымъ даннымъ (у Prof. *George Milligan*, p. 100). Тогда пришлось бы считаться съ двумя возможностями, одинаково не безспорными. Первая—та, что разумѣется наличный храмъ Іерусалимскій, однако разрушеніе его было предсказано Господомъ въ качествѣ неизбѣжнаго возмездія (Мѳ. XXIV, 1—2. Мрк. XIII, 1—2. Лк. XXI, 5—6) и должно было ожидаться гораздо ближе, чѣмъ внушалось Ѳессалоникійцамъ. Если же мыслить возстановленный храмъ Іерусалимскій предъ кончиною міра, то 1) это мнѣніе возникло въ іудействѣ послѣ исторической даты 2 Ѳесс., а 2) въ христіанствѣ воспринято еще позднѣе и при томъ именно ради этихъ апостольскихъ словъ, но не помимо ихъ, когда они могли бы независимо относиться къ этой традиціи, между тѣмъ сама она создавала имъ свое толкованіе; 3) въ христіанскихъ кругахъ это нестойкое и несобственное вѣрованіе было отголоскомъ іудейскихъ ожиданій и совершенно не объясняетъ, почему бы Апостолъ допускалъ возобновленіе, когда его смѣнятъ оскверненіе и разгромъ. Нужно помнить, что въ замѣткѣ о превознесеніи противника надъ всѣмъ, почитаемымъ богомъ или святынею, благовѣстникъ раскрываетъ только дерзновенное попраніе общечеловѣческой религіозности своимъ возвышеніемъ. Естественно, что и теперь эта идея прилагается къ христіанству съ тѣмъ же оттѣнкомъ, что изображаемое лицо «сядетъ въ храмѣ Божіемъ» и утвердитъ свой престолъ вмѣсто существующаго, упразднивъ христіанскій своимъ,—измышленнымъ. Выраженіе—явно фигуральное (см. *Jos. Knabenbauer,* p. 136) и констатируетъ богоборческую попытку (ср. Іезек. XXVIII, 2) подавленія христіанства новою религіей съ претензіями на превосходство предъ нимъ. Посему нѣтъ надобности разумѣть церковь христіанскую въ матеріальномъ смыслѣ или тропически, какъ совокупность всѣхъ вѣрующихъ въ качествѣ членовъ тѣла Христова. Это пониманіе (ср. 1 Кор. III, 16—17. VI, 19. 2 Кор. VI, 16. Еф. II, 21) выдвигалось многими патристи-

ческими авторитетами (Злат.: καθ' ἑκάστην ἐκκλησίαν; Ѳеодоритъ: ναὸν δὲ θεοῦ τὰς ἐκκλησίας ἐκάλεσεν; Ѳеодоръ Мопс.: in Dei templis, hoc est, et in domibus orationum; Іерон. epist. 121: in templo Dei vel Jerosolymis, ut quidam putant, vel in ecclesia, ut verius arbitramur) и фактически правильно, усматривая здѣсь истинное христіанское богопочитаніе. Но у св. Павла рѣчь не о реалистическомъ событіи богохульнаго водворенія въ какомъ-либо храмѣ, а о дерзостномъ устраненіи христіанства съ отверженіемъ и попраніемъ его абсолютнаго достоинства и міродержавнаго владычества [1]). Конечно, это вовсе не будетъ объективнымъ уничтоженіемъ и сведется лишь къ демоническому покушенію. Ἀντικείμενος станетъ орудовать исключительно путемъ подмѣны, самъ выдавая себя предъ другими, ὅτι ἐστιν θεός, хотя внутренно вполнѣ сознаетъ свою лживость (ср. *I. В. Борковъ*, О знаменіяхъ второго пришествія Господа Іисуса Христа, стр. 357), какъ ὁ ἄνομος (II, 8) или беззаконникъ эссенціальный. Всюду въ немъ проглядываютъ черты принципіально демоническія, а потомъ объ немъ категорически сказано (II, 9), что его пришествіе совершится по нарочитому и активному дѣйствію сатанину (κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ). Это все прежній «человѣкоубійца искони» (Ін. VIII, 44), который въ религіозномъ сумракѣ человѣческой исторіи господственно обходилъ всю поднебесную (Іов. I, 7. II, 2), который на зарѣ христіанскаго обновленія усвоялъ всѣ царства міра и славу ихъ (Мѳ. IV, 8, 9. Лк. IV, 6, 7) и который предъ разсвѣтомъ немерцающаго дня блаженства вѣчнаго дерзнетъ утвердить свою универсальную державу. Тѣмъ не менѣе выраженіе апостольское рѣшительно исключаетъ догадки о собственномъ сатанинскомъ воплощеніи (ср. *J. Ev. Frame*, p. 253; см. и у св. *Ефрема Сирина* 2-е слово на пришествіе Господне въ Твореніяхъ, ч. III, Москва [3]1882, стр. 221—222: «не самъ онъ воплотится, но въ образѣ его придетъ всескверный») и удостовѣряетъ лишь то, что всюду и во всемъ будетъ сказываться тогда абсолютный демонизмъ намѣреній и средствъ, настроеній и поступковъ, стремленій и осуществленій. Все-же это и не простая метафора крайняго развитія зла, поелику употребленные термины строго индивидуальны и обязательно отсылаютъ къ конкретной личности. Въ общей массѣ предре-

---

[1]) Ср. даже и *I. В. Борковъ*, О знаменіяхъ второго пришествія Господа Іисуса Христа, стр. 144, 356; 145.

ченныхъ Господомъ лжепророковъ и лжехристовъ св. Павелъ выдѣляетъ типическую фигуру одного, въ коемъ сконцентрируются всѣ силы демоническаго богоборчества, какъ «дьявольскаго Мессіи» (*Gustav Goennicke*, Die neutestamentliche Weissagung vom Ende, Gr. Lichterfelde—Berlin 1907, S. 23: «eine Art Teufelsmessias»). Онъ продолжитъ сатанинскую работу своихъ предшественниковъ и своими обольщеніями подготовитъ судъ невѣровавшимъ истинѣ, а возлюбившимъ неправду, пока Христосъ при второмъ пришествіи не уничтожитъ его самымъ явленіемъ Своимъ, какъ дуновеніе свѣжаго вѣтра разсѣеваетъ губительный туманъ (II, 8) *).

Н. Глубоковскій.

*) Окончаніе въ слѣд. книжкѣ.